اقبالیات (اردو)

جنوری تا مارچ، ۱۹۹۶ء

مدیر:

ڈاکٹر وحید قریشی

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جنوری تا مارچ، ۱۹۹۶ء)
مدیر	:	وحید قریشی
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	لاہور
سال	:	۱۹۹۶ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۴۸
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۳۶ | اقبالیات: جنوری تا مارچ، ۱۹۹۶ء | شمارہ: ۴

اقبالیات (اردو)

جنوری ۔ مارچ ۱۹۹۶ء

مدیر

ڈاکٹر وحید قریشی

نائب مدیر : محمد سہیل عمر
مدیر معاون : ڈاکٹر وحید عشرت
معاونین : احمد جاوید
انور جاوید

اقبال اکادمی پاکستان
ایوان اقبال ،لاہور

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے ۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان' لاہور کی رائے تصور نہ کی جائے ۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی ' شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی مثلاً اسلامیات ' فلسفہ ' تاریخ ' عمرانیات ' مذہب ' ادب ' آثاریات وغیرہ ۔

مدیر " اقبالیات " ایوان اقبال 'خیابان اقبال 'لاہور (فون نمبر ۶۳۱۴۵۱۰) کے پتے پر ہر مضمون کی دو کاپیاں ارسال فرمائیں ۔ اکادمی کسی مضمون کی گمشدگی کی کسی طرح بھی ذمہ دار نہ ہوگی ۔

بدل اشتراک

پاکستان

فی شمارہ	۳۰ روپے
زر سالانہ	۱۰۰ روپے (چار شمارے)

بیرونی ممالک

عام خریدار کے لیے	۱۰ ڈالر سالانہ
طلبہ کے لیے	۷ ڈالر سالانہ
اداروں کے لیے	۱۵ ڈالر سالانہ
فی شمارہ	۳ ڈالر

(بشمول ڈاک خرچ)

ناشر : اقبال اکادمی پاکستان'ایوان اقبال'لاہور'خیابان اقبال فون نمبر ۶۳۱۴۵۱۰

محل فروخت : ۱۱۶ میکلوڈ روڈ ' لاہور فون :۷۳۵۷۲۱۴

اقبالیات

(اقبال ریویو)

جلد نمبر۳۶ جنوری ۱۹۹۶ء شمارہ نمبر۴

ترتیب

قلمی معاونین

۱۔ ڈاکٹر وحید قریشی — ناظم اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

۲۔ پروفیسر احمد سعید — استاد شعبہ تاریخ گورنمنٹ ایم۔اے۔او کالج، لاہور

۳۔ ڈاکٹر رحیم بخش شاہین — صدر شعبہ اقبالیات، علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ۔ اسلام آباد

۴۔ پروفیسر جعفر بلوچ — استاد شعبہ اردو گورنمنٹ سائنس کالج وحدت روڈ، لاہور

۵۔ ڈاکٹر محمد معروف — پرنسپل گورنمنٹ اسلامیہ کالج سول لائنز، لاہور

۶۔ ڈاکٹر سلیم اختر — الجوت، جہان زیب بلاک علامہ اقبال ٹاؤن۔ لاہور

۷۔ احمد جاوید — محقق ۔ اقبال اکادمی پاکستان ۔ لاہور

۸۔ ڈاکٹر تحسین فراقی — استاد شعبہ اردو، جامعہ پنجاب، لاہور

۹۔ محمد سہیل عمر — نائب ناظم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

۱۰۔ ڈاکٹر وحید عشرت — معاون ناظم (ادبیات) اقبال اکادمی پاکستان لاہور

علامہ اقبال کے تین نادر خطوط

ڈاکٹر وحید قریشی
پروفیسر احمد سعید

نوٹ : میاں نور محمد پبلک پراسیکیوٹر سیشن کورٹ تھے' یہ خط ان کے نام ہیں ۔ ۱۹۲۰ء میں لکھے گئے ۔ ان کے بیٹے میاں عبدالحفیظ ایڈووکیٹ نے میاں مسعود احمد جھنڈیر مالک سردار جھنڈیر لائبریری کو تحفے میں دیے تھے ۔ مسعود صاحب کے شکریے کے ساتھ ان کا متن مع عکس شائع کیا جا رہا ہے ۔

نظر بظاہر خط مورخہ ۱۱ ماہ دسمبر ۱۹۲۰ء کا متن انجمن حمایت اسلام کے عملے نے ڈرافٹ کیا ۔ خط کے شروع میں "زاد عنایت" علامہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے اور آخر میں دستخط بھی علامہ ہی کے ہیں ۔

" مرحمت فرماوے اور ترقی فرماوے" کی ترکیبات میں فرماوے کی تکرار اس بات کو تقویت دیتی ہے کہ یہ عبارت علامہ کی نہیں بلکہ انجمن کے عملے کے کسی فرد کا ڈرافٹ ہو گا ۔ ۸ فروری (۳) ۱۹۲ء کا مرقومہ خط تمام و کمال علامہ اقبال کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے ۔

(ڈاکٹر وحید قریشی)

علامہ اقبال کے تین نادر خطوط

نمبر ۳۱۹۹   ۲۷ ماہ محرم ۱۳۳۹ھ

دفتر انجمن حمایت اسلام

بخدمت شریف جناب نور محمد صاحب بی اے ایل ایل بی وکیل زاد عنایت

السلام علیکم و رحمتہ اللہ!

اراضی واقع سجانپور جس کی تاریخ مقدمہ ۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء مقرر تھی، ہیڈ کلرک انجمن کی رپورٹ سے معلوم ہوا کہ آپ نے نہایت مہربانی اور ہمدردی سے اس مقدمہ کی پیروی سرانجام فرمائی اور ہیڈ کلرک سے نیک سلوک فرمایا۔ لہٰذا میں اراکین انجمن کی جانب سے آپ کی اس تکلیف فرمائی کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ آپ کو اجر عظیم مرحمت فرماوے اور آپ کے مراتب میں روز افزوں ترقی فرماوے۔

امید ہے کہ آپ ضرور آئندہ بھی اس مقدمہ کی سرانجام دہی میں تکلیف فرما کر کارکنان انجمن کی مزید شکرگزاری کے مستحق ہوں گے۔

والسلام

محمد اقبال
آنریری سیکریٹری
5th feb, 192(3)

5th feb, 192(3)

My Dear Mr. Noor Muhammad,

I am sending Mr. Karam Din Head Clerk of the Anjuman office to you. He tells me that you have very kindly agreed to take up the case for the Anjuman. The matter is perfectly clear and does not involve any complication. The contractor seems to be absolutely unjustifiable. I hope you will do all that you can for the Anjuman for which they will be grateful (to) you. I think you will have to apply for setting aside (?) the reported order of the court.

But I am not quite certain as I do not know what order the court has passed. If [(neff ? (plantef) (urff)] in the case agrees to pay us Rs. 500/- We are ready to let him take possession of 5 Ghumains of land. The Anjuman has already passed a resolution to that effect.

Yours sincerely,

Muhammad Iqbal
Barrister
Lahore
General Sec. Anjuman

نوٹ :

دسمبر ۱۹۲۳ء میں حیدر آباد دکن کے حکمران میر عثمان علی نے انجمن حمایت اسلام کے لیے تین سو روپے کی گرانٹ کا اعلان کیا۔ سر اکبر حیدری نے اس کی اطلاع علامہ اقبال کو دی جنہوں نے انجمن کے سیکرٹری؛ حاجی میر شمس الدین کو یہ دو سطری خط لکھا کہ

(احمد سعید)

مخدومی حاجی صاحب
السلام علیکم !
یہ خط حیدری صاحب کا ہے۔ امید ہے آپ کو اطلاع ہو گئی ہو گی۔

محمد اقبال
۱۷ دسمبر ۱۹۲۳ء

نمبر ۱۹۶/م

۲۷ ماہ محرم ۱۳۴۰ھ

۱۱ ماہ ستمبر ۱۹۲۱ء

دفتر انجمن حمایت اسلام لاہور

وکیل

بخدمت شریف جناب میاں نور محمد صاحب بی اے ایل ایل بی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ — اراضی وقف متنازعہ جس کی تاریخ مقدمہ ۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء مقرر تھی سیکرٹری صاحب کارکن انجمن کی رپورٹ سے معلوم ہوا کہ آپ نے نہایت مہربانی اور ہمدردی سے اس مقدمہ کی پیروی سرانجام فرمائی — اور بغیر فیس کے یہ نیک سلوک فرمایا — لہذا میں انجمن ہٰذا کی جانب سے آپ کی اس عنایت کا شکریہ ادا کرتا ہوں اللہ تبارک وتعالیٰ آپکو اجر عظیم مرحمت فرماوے اور آپکے مراتب میں روز افزوں ترقی فرماوے —

امید ہے کہ آپ حسب ضرورت آئندہ بھی اس مقدمہ کی [illegible] پیروی میں تکلیف فرما کر کارکنان انجمن کی مزید شکرگزاری کے مستحق ہونگے — والسلام

خاکسار

آنریری سیکرٹری

Hyderabad, Deccan,

11th December 1923.

My dear Dr. Iqbal,

You will be glad to hear that His Exalted Highness has been pleased to sanction a grant of B.G.Rs.300/- a month for the Anjuman-i-Himayat-i-Islam.

Yours sincerely,

علامہ اقبال کے تین نایاب خطوط

ڈاکٹر رحیم بخش شاہین

جناب سردار محبوب عالم نتکانی قبیلہ کے ایک نیک نام فرض شناس اور علم دوست سرکاری افسر ہیں۔ انہوں نے چند ماہ پیشتر مجھے اپنے خالو سردار محمد عظیم خان کے علامہ اقبال سے روابط کے بارے میں بتایا۔ میرے اشتیاق پر انہوں نے وعدہ کیا کہ وہ سردار محمد عظیم خان کے حالات اور علامہ اقبال کے چند نادر خطوط فراہم کریں گے۔ انہوں نے بڑی تگ و دو کے بعد یہ وعدہ پورا کیا اور اپنے بھانجے جناب طارق کی وساطت سے اہم معلومات و دستاویزات فراہم کیں۔ اقبال کے مذکورہ خطوط وغیرہ برائے ملاحظہ پیش کرنے سے پیشتر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ نتکانی قبیلہ کا مختصر تعارف کروا دیا جائے تاکہ خطوط کا کچھ پس منظر واضح ہو سکے۔ پنجاب گزیٹئر میں اس قبیلے کے بارے میں مختصر مگر جامع انداز میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ کچھ یوں ہے:

"نتکانی ایک اہم قبیلہ ہے اور اس کے افراد مختلف حصوں میں بٹے ہوئے ہیں، ہر حصے کا سربراہ مقدم کہلاتا ہے لیکن اب ان کا کوئی بڑا سردار نہیں ہے۔ ان کا علاقہ سنگھڑ سے نکلنے والی نہروں سے سیراب ہوتا ہے۔ یہ علاقہ شمال میں قیصرانی علاقے اور جنوب میں کھوسہ اور سوری قبائل کے علاقوں کے درمیان واقع ہے۔ ان میں سے کوئی بھی پہاڑی علاقے کا رہائشی نہیں ہے اور یہ لوگ اس ہموار میدانی علاقے کے چھوٹے سے حصے میں بزداروں کے ساتھ رہتے ہیں جو سنگھڑ ندی کے پہاڑی منبع کے سامنے واقع ہے۔ اس قبیلے کا آخری سربراہ اسد خان تھا جس نے سکھوں کو خراج دینے سے انکار کر دیا تھا اور ایڈورڈز کے خلاف مولراج کا ساتھ دیا تھا۔ اس کا ذکر اس کتاب کے گیارہویں باب میں کیا گیا ہے۔ اس نے آخر کار نواب بہاولپور کی فوج میں شمولیت اختیار کر لی تھی اور ملتان کے محاصرہ میں مدد دی تھی۔ لیکن وہ قبیلے کی سربراہی کے حصول کے لیے کبھی سنگھڑ واپس نہیں آیا۔ نواب بہاولپور کے خاندان میں شادی کے ذریعے رشتہ داری قائم ہونے کی بنا پر اس نے اپنے باقی ایام زندگی اسی کے ساتھ گزارے۔ اس دوران اسے بہاولپور کے خزانے سے ۳۶۰۰ روپے کی پنشن ملتی رہی۔ اس کا بیٹا عظیم خان ڈیرہ غازی خان واپس آیا اور اس کے پوتے محمد مسو خان نے پولیس کی ملازمت اختیار کر لی اور کئی سال تک اس ضلع میں انسپکٹر پولیس کے عہدے پر فائز رہا۔ وہ اپنی قابلیت اور دیانت کے

لیے بہت زیادہ مشہور تھا ۔ اس نے ۱۸۹۶ء میں وفات پائی اور اپنی اولاد میں دو بیٹے محمد خان اور امام بخش چھوڑے ۔ اسد خان کا چچا زاد حاجی محمد مسو خان سنگھڑ تحصیل میں بہت با اثر تھا جہاں اس نے اپنے خرچ پر مسودہ نہر کھدوائی' لیکن چونکہ اس کے لیے اس نہر کا انتظام کرنا ممکن نہیں تھا اس لئے اس نے یہ نہر حکومت کو فروخت کر دی ۔ وہ ۱۸۸۳ء میں بے اولاد فوت ہو گیا ۔

سردار عظیم خان کا شجرہ نسب یہ ہے :

محمد مسو خان ۔ اول

علی اکبر خان

محمد اسد خان

عظیم خان

محمد مسو خان ۔ ۔ سوم (وفات ۱۸۹۷ء)

محمد خان

محمد عظیم خان دوم (۲)

سردار محمد اعظم خان کا اصل نام سردار عبدالعظیم خان تھا اور وہ اپنے والد سردار محمد خان کے اکلوتے بیٹے تھے' محمد خان نتکانی قبیلہ کے سردار تھے اور ان کے بعد گورنر پنجاب کے حکم سے ۷ ستمبر ۱۹۳۲ء کو عظیم خان کو ڈویژنل درباری قرار دیا گیا تھا۔ [۳] وہ ۱۸۹۵ء میں پیدا ہوئے' قرآن مجید کی ناظرہ تعلیم حافظ مصطفےٰ سے حاصل کی منگروٹھہ میں واقع اینگلو ورنیکلر سکول میں مڈل تک تعلیم حاصل کی ۔ یہ اس علاقہ کا واحد تعلیمی ادارہ تھا جو بعد میں تونسہ منتقل ہو گیا تھا ۔ اگرچہ مزید باقاعدہ تعلیم حاصل نہ کر سکے لیکن ذاتی مطالعہ کی بدولت انہوں نے علوم متداولہ کی تحصیل کی اور کتابت اور خط نویسی میں کامل دستگاہ حاصل کی ۔ تحریر اور خط و کتابت مغلوں کے دور کی یاد تازہ کرتی تھی ۔ سرائیکی مادری زبان تھی لیکن محنت اور لگن کی بدولت وہ فارسی ' اردو' سندھی ' عربی اور بلوچی زبانیں بھی لکھ پڑھ سکتے تھے ۔ انگریزی عدالت میں سیشن جج کے ساتھ بطور Honourary Assessor کام کرتے تھے ' لہٰذا انگریزی زبان میں بھی گفتگو کر لیتے تھے

سردار محمد عظیم نہایت وجیہ و شکیل تھے ۔ آنکھیں موٹی ' چہرہ لمبوترا مگر کھلا' جسم سڈول اور مناسب حد تک لمبا تھا ' چال میں متانت تھی اور شخصیت مرعوب کن تھی ۔ وہ خلق و مروت کا پیکر تھے اور ان کے حسن سلوک اور تحمل و بردباری کے قصے زبان زد خاص و عام تھے ۔ ان کی گفتگو بہت دلچسپ ہوتی تھی ۔ جس سے ملتے خندہ جبینی سے ملتے اور ملاقاتی کو اجنبیت کا احساس نہ ہونے دیتے ۔ سیر و سیاحت کا بہت شوق تھا ۔ قیام پاکستان سے قبل کشمیر' شملہ ' بمبئی ' کلکتہ وغیرہ تک گھوم پھر چکے تھے ۔ پاکستان کے بیشتر علاقوں میں آتے جاتے رہتے تھے ۔ ذاتی تعلقات کے سبب کوٹ ڈی جی ' خیر پور میر اور حیدر آباد کا سفر بھی بارہا کیا ۔

جناب غلام علی فتنکانی نے ان کے جو حالات تحریر کیے ہیں ان کی رو سے سردار موصوف کو سخت ناموافق حالات کا سامنا کرنا پڑا ۔ باپ کی دیوانگی اور چچاؤں کی سرپرستی سے محرومی کی بنا پر انہیں شدید مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ۔ ان کے مزاج پر لاابالی پن غالب تھا جس کی وجہ سے انہیں شہربدر اور ضلع بدر ہونا پڑا ۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا سبب یہ تھا کہ وہ حریت پسندانہ خیالات و جذبات کی بنا پر تمنداری نظام کے خلاف تھے اور اس کے خاتمے اور اس کے خواہاں تھے ۔ جبکہ انگریز اس نظام کو اپنے حق میں مفید سمجھتے تھے اور اس کی حفاظت کرتے تھے ۔ سردار محمد عظیم کو دوبار اپنے سسرال کے دو تمنداروں سردار غلام حیدر خان اور سردار امیر محمد خان قیصرانی کی وجہ سے جلاوطنی کی صعوبت سہنی پڑی کیونکہ یہ دونوں سردار تمنداری نظام کی بقا کے خواہاں تھے ۔ سر محمد جمال خان لغاری نے سردار محمد عظیم خان کو ایک ناصحانہ خط لکھا کہ انگریز یا مذکورہ تمنداروں سے معذرت کر لی جائے تو جلاوطنی موقوف کی جا سکتی ہے لیکن سردار عظیم خان نے جلاوطنی کی سزا کو تمغہ حریت خیال کیا اور سال دو سال اپنے وطن سے دوری کی صعوبتیں مردانہ وار برداشت کرتے رہے ۔

سردار عظیم خان کی شخصیت کا ایک پہلو یہ ہے کہ وہ جاہلی رسوم و رواج اور توہمات وغیرہ کے سخت خلاف تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ذات پات کی تفریق اور قبائلی تفرد و غرور کو پاس تک پھٹکنے نہیں دیا ۔ جناب غلام علی فتنکانی نے اگرچہ لکھا ہے کہ وہ اپنے بزرگوں سے نالاں تھے ' نیز یہ کہ جب ایک خط کے ذریعے انہیں کہا گیا کہ وہ اپنے دادا نواب محمد اسد خان کی قبر کا نشان دوبارہ قائم کریں جو اس وقت رود کوہی کے پانی کی وجہ سے مٹ گیا ہے تو انہوں نے اس کے جواب میں صرف یہ لکھ بھیجا " کل من علیھا فان " ۔ اس سلسلے میں مصنف مذکور نے ان کی اولاد کی بے اعتنائی کا ذکر بھی کیا ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سردار محمد عظیم خان کی اولاد کو انگریزی دور کی یادگار سرداری نظام سے کوئی لگاؤ نہیں اور یہ بہرحال قابل تعریف بات ہے ' سردار عظیم خان مئی ۱۹۸۰ء میں لاہور میں فوت ہوئے ۔

سردار عظیم خان شعر و ادب کا نہایت پاکیزہ ذوق رکھتے تھے ۔ اگر انہیں کوئی باقاعدہ استاد میسر آ جاتا تو ان کا کلام نہ صرف مضامین کے اعتبار سے بلند پایہ ہوتا بلکہ عروض اور زبان و بیان کی غلطیوں سے بھی مبرا ہو جاتا ۔ وہ اردو اور سرائیکی میں شعر کہتے تھے ۔ ان کی شاعری اکثر و

بیشتر ان کے مذہبی جذبات کی ترجمان ہے ۔ سردار اسد خان کی اولاد میں ہونے کی وجہ سے اردو میں اسدی تخلص کرتے تھے جبکہ سرائیکی میں ان کا تخلص وارث شاہ تھا ۔ اپنی شاعری کے بارے میں خود لکھتے ہیں :

"اگر کلام سوقیانہ و مبتذل کا نمونہ کہیں ملاحظہ فرمانے کا موقع اب تک نہ ملا ہو تو یہاں موجود پاؤ گے ۔ اس کی چند وجوہ ہیں ۔ نہ پیشہ شاعری نہ علم عروض سے واقفیت ' علمی کم مائگی مزید بر آں ۔ انفراغ تعلیم مڈل ۱۹۱۴ء کے بعد محض اشتیاق یہی رہا کہ قلم سے حمد باری تعالیٰ جل شانہ کے باب میں کچھ خدمت لی جائے ۔ ۱۶ ۔ ۱۹۱۵ء بالکل ننھیال میں گزرے ۔ ۱۹۱۷ء' ۱۹۱۸ء' و ۲۰ ۔ ۱۹۱۹ء سندھ ریاست خیرپور میں ۔ لہٰذا وہاں کے ماحول میں جہاں مقابر پرستی و اولیا پرستی کی انتہا نہ تھی' اپنے ایک دوست سید نذیر حسین شاہ صاحب کی معیت میں خامہ فرسائی کا موقع ہاتھ رہا ۔ موصوف ہم عمر نہایت ہی شریف و نیک سیرت ' اغیار پرستی سے نفور اور توحید پرستی میں سرشار اپنا کلام سندھی زبان میں سناتے اور مجھے اردو میں لکھنے پر مجبور کرتے ۔ لہٰذا ابتدا وہاں ہوئی اور انتہا اب ۔

۲ ۔ سنین کے اندارج سے بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ یہ کلام فلاں سن میں لکھا گیا ۔ سنین کی عدم ترتیب کی وجہ معقول ہے کہ اوراق پریشان کمنہ جیسے جیسے ہاتھ لگے انھیں یہاں مختلف اوقات میں اندارج کیا گیا جس سے لامحالہ سنین کی ترتیب کا فقدان رہا ۔"

سردار موصوف کا سرائیکی کلام تو نہیں مل سکا البتہ ان کے اردو کلام کے متفرق اجزا ہاتھ آ سکے ہیں ' ان میں سے ایک " حمد " جناب غلام علی ننکانی نے نقل کی ہے جس کا مطلع یہ ہے :

میں ترے در کا ہوں بندہ تو مرا پروردگار
ہے ترے در کی غلامی باعث صد افتخار

انھوں نے اپنے قلم سے جو اشعار درج کئے ہیں ان کا انتخاب حسب ذیل ہے :

خطا ہے گر کروں حمد و ثنا سے کوتاہی
زباں عطا ہوئی ہم کو تری ثنا کے لیے
نہ التفات ہو مجھ پر تو میری قسمت ہے
ہے ذات تیری . تو بہر جہاں عطا کے لیے
تو بادشاہ جہاں ہے میں در کا سائل ہوں
کشادہ چشم ہوں ہر دم تری سخا کے لیے
جو تیرے در پہ ہی آٹھوں پہر نیاز کرے

تجھے بھی چاہیے تو اس کو سرفراز کرے
آپ نے فرمایا ہے افسوس تیری عقل پہ
رہتا ہے شب روز گروی رقبہ کے پیکار میں
فرق کیا باقی ہے شرع میں بتا اے مرتہن
رقبہ مرہونہ میں اور دنبہ مردار میں
جب لگا نکتہ یہ دل کو وہ گرا پیش حضور
اور تائب اس گنہ سے ہو گیا دربار میں

سردار عظیم خان کو علامہ اقبال سے بے حد عقیدت تھی - ان کی شاعری اور پیغام کے دلدادہ تھے - اسرار و رموز ' بانگ درا اور ضرب کلیم انہیں تقریباً" یاد تھیں - وہ اقبال کا کلام ذوق و شوق سے محفل احباب میں سناتے اور جب کبھی لاہور جاتے تو اقبال کی خدمت میں ضرور حاضر ہوتے - ایک موقع پر انہوں نے اقبال سے اپنے کتب خانہ کا ذکر کیا جو در اصل ان کے والد سردار محمد خان کے ورثے کے طور پر انہیں ملا تھا اور جس میں انہوں نے اپنے ذوق کے مطابق کچھ اضافہ بھی کیا ہو گا - ان کی خواہش تھی کہ یہ کتب خانہ کسی قومی رفاہی و تعلیمی ادارے کو بطور عطیہ دے دیا جائے - علامہ اقبال نے بعد میں انہیں لکھا کہ وہ یہ کتب خانہ انجمن حمایت اسلام کے اشاعت اسلام کالج لاہور کو دے دیں - سردار موصوف نے اقبال کا یہ مشورہ قبول کرتے ہوئے اپنی کتابیں انجمن حمایت اسلام کو بھجوا دیں اور مذکورہ کالج کے نام وقف کر دیں - انجمن کے ساتھ اس معاملے کو طے کرانے میں بھی اقبال نے تگ و دو کی - انجمن کے آنریری سیکرٹری محمد عبدالرحمان خان نے اپنی چٹھی مورخہ ۱۵ ستمبر ۱۹۳۷ء کے ذریعے ان کتابوں کی وصولی کی اطلاع دی -

علامہ اقبال کے یہ خطوط میاں اللہ بخش ' مختار کار سردار محمد عظیم خان رئیس منگروٹھہ تحصیل سنگھڑ ضلع ڈیرہ غازی خان کے نام ہیں - تاہم پہلے اور تیسرے خط میں براہ راست خطاب سردار عظیم خان سے ہے جبکہ دوسرے خط میں مختار کار مخاطب ہیں - ان خطوط کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ اس دور میں لکھے گئے جب علامہ اقبال علالت کی بنا پر دوسروں سے خط لکھوایا کرتے تھے لیکن یہ خطوط ان کے مخصوص خوبصورت انداز کتابت کا نمونہ ہیں - دوسرے یہ کہ اقبال شدید علالت کے باوجود قومی امور کی انجام دہی میں بدستور منہمک رہے اور انجمن حمایت اسلام کے ساتھ ان کا گہرا لگاؤ ہمیشہ برقرار رہا -

یہاں اس امر کا ذکر بے محل نہ ہو گا کہ جس کتاب خانہ کا ذکر ان خطوط میں ہوا ہے ان میں کتب کی تعداد ایک سو کے لگ بھگ ہے اور ان میں تفسیر' حدیث ' فقہ ' شعر و ادب ' طب ' لغت ' سیرت ' تاریخ ' تذکرہ اور اذکار وغیرہ موضوعات پر کتابیں شامل ہیں - چند عنوانات حسب ذیل ہیں :

دلیل الحسنات علی طریقتہ الصلوت ' تنبیہہ السائل ' انوار الھدی ' شجر الامالی '
حصن الحصین ' شرائع الاسلام ' کشف الموطا عن کتاب الموطا ' الصافی شرح اصول الکافی ' مظاہر حق
' دیوان حافظ ' اخلاق محسنی ' مدارج النبوہ ' روضتہ الاحباب فی سیرہ النبی و آل و اصحاب ' تفسیر
ہاشمی بزبان سندھی ' طب اکبری ' حیات القلوب ' دیوان غوث الاعظم ' شرح دیوان علی ' رقعات
عالمگیری ' شرح دیوان حافظ ' انشائے فیض رساں ' بدر الدجی ' سکندر نامہ ' صواعق محرقہ ' کریم
اللغات ' فیض الباری ' صحیفہ کاملہ ' دبستان المذاہب ' دیوان امیر خسرو ' روضہ الصفا وغیرہ "

علامہ اقبال کے تین نایاب خطوط

مکتوب (۱)

لاہور ۲۲ جنوری ۱۹۳۷ء

جناب من ۔ السلام علیکم و رحمتہ اللہ و برکاتہ ۔

آپ کا والا نامہ ابھی ملا ہے ۔ آپ ابھی اپنا کتب خانہ کسی ادارے کو نہ دیں ۔ میں چند روز تک آپ کو صحیح مشورہ دے سکوں گا ۔ عنقریب ایک ادارہ پنجاب میں کھلنے والا ہے جو دینی تعلیم کے لیے خاص طور پر ایک قسم کا بہت بڑا وقف ہو گا ۔ اس کے کاغذات قانونی طور پر تیار ہو رہے ہیں اور بعض عمارات بھی تعمیر ہو رہی ہیں ۔ مکمل ہو جانے پر میں آپ کی خدمت میں عرض مفصل کر دوں گا ۔ فی الحال اگر ممکن ہو سکے تو اس کتب خانہ کی مفصل فہرست تیار کریں تاکہ فہرست دیکھنے سے معلوم ہو جائے کہ دینی کتب کی تعداد اس کتب خانے میں کیا ہے ۔ جس ادارے کا میں نے ذکر کیا ہے اس میں نوجوانوں کی دینی تربیت کا خاص اہتمام کیا جائے گا ۔
سردار صاحب کی خدمت میں میری طرف سے بہت بہت آداب عرض کریں ۔ والسلام

مخلص
محمد اقبال

مکتوب (۲)

لاہور ۲۸ جنوری ۱۹۳۷ء

جناب من ۔ آپ کا خط ابھی ملا ہے ۔ میری طرف سے سردار صاحب کی خدمت میں عرض کر دیجیے کہ میں غالباً آغاز اپریل میں لاہور ہی میں ہوں گا ۔ باہر بہت کم جاتا ہوں کہ ایک مدت سے بیمار ہوں ۔ وہ شوق سے تشریف لائیں ۔ مجھے ان کی ملاقات سے مسرت ہوگی ۔
زیادہ کیا عرض کروں ۔ امید کہ سردار صاحب مع الخیر ہوں گے ۔ میری طرف سے سلام شوق عرض کر دیجیے ۔

والسلام

محمد اقبال
میو روڈ

مکتوب (۳)

لاہور ۳ فروری ۱۹۳۷ء

جناب من ۔ آپ کا خط مع فہرست مل گیا ہے ۔ یہ کتابیں بیشتر دینی ہیں ۔ اس واسطے میں آپ کو یہ مشورہ دیتا ہوں کہ آپ یہ کتب خانہ انجمن حمایت اسلام لاہور کے اشاعت اسلام

اقبالیات ۳۶:۴

کالج ۰ کو دیدیویں ۔ میں نے آج جنرل سیکرٹری انجمن ڈاکٹر خلیفہ شجاع الدین ۰ کو لکھ دیا ہے اور آپ کا پتہ بھی ان کو دے دیا ہے ۔ وہ آپ کو خط لکھیں گے ۔ آپ صرف میرے خط کا حوالہ دے کر ان سے خط و کتابت کریں اور کسی مناسب طریق پر کتب خانہ مذکورہ ان کی خدمت میں بھیج دیں ۔ باقی خدا کے فضل سے خیریت ہے ۔ سردار صاحب کی خدمت میں سلام شوق عرض کریں ۔

والسلام

محمد اقبال

لاہور

Copy of a letter No. 29640 Pol/Genl, dated 7th September 1932, from the Chief Secretary to Government, Punjab, to the Commissioner, Multan Division.

Subject:- Succession of Sardar Muhammad Azim Khan to his father Sardar Muhammad Khan Nutkani's Seat in Divisional Darbar.

I am directed to refer to your endorsement No. LXXIX-80-60, date the 17th of August 1932, transmitting for the orders of Government a recommendation made by the Deputy Commissioner of Dera Ghazi Khan that Sardar Muhammad Azim Khan be allowed to succeed to his father's seat in Divisional Darbar.

2. In reply, I am to inform you that His Excellency the Governor is pleased to accept Sardar Muhammad Azim Khan as a Divisional Darbari in succession to his father the late Sardar Muhammad Khan Nutkani and to assign to him a place corresponding to No. 20 on the list of Divisional Durbaris of the Multan Division corrected up to the 15th of July 1931.

Copy of an endorsement No: LXXIX-80-111-61 dated the 14th September 1932 by the Commissioner, Multan Division.

- - - - -

Copy forwarded to the Deputy Commissioner, Dera Ghazi Khan for information, with reference to the correspondence ending with his confidential letter No. 69, dated 5th August 1932.

No: 4187
Deputy Commissioner's Office
Dated Dera Ghazi Khan the 20th September 1932.

Copy forwarded to Sardar Muhammad Azim Khan Nutkani, Mangrotha in the Sanghar Tahsil, Dera Ghazi Khan district, for information.

Supdt:
For Deputy Commissioner

The Nutkanis are an important tribe and are organized into sections under mukaddam, but they have now no chief. They occupy the country watered by distributary channels from the Sangarh lying between the Kasrani country to the north and the country of the Khosas and the Sori lands to the south. None of them are resident in the hills and they share with the Bazdars a small part of the plain country in front of the point of issue from the hills of the Sangarh torrent. The conduct of Asad Khan, the last chief to the tribe, in refusing to pay the tribute demanded by the sikh and in taking the part of Mulraj against Edward's, has been noticed in chapter 11 of this work. He finally joined the Nawab of Bahawalpur's army and assisted at the siege of Multan, but he never returned to Sangarh to resume the chieftainship of the tribe. Being related by marriage to the Nawab of Bahawalpur, he spent rest of his days with him, receiving a pension of Rs. 3,600 from the revenues of Bahawalpur. His son, Azim Khan returned to Dera Ghaazi Khan, and his grandson Muhammad Masu Khan entered the Police and was for many years Inspector of Police in the District and had a high reputation for ability and integrity.3/4 He died in 1896, leaving two sons, Mohammad Khan and Imam Bakhsh Khan Haji Muhammad Massu Khan, cousin of Asad Khan, was a man of influence in the Sangarh Tahsil where he excavated the Massuwah Canal at his own expense subsequently selling it to Government on finding himself unable to manage it successfully. He died childless in A.D. 1883.

Gazetteer of the Dera Ghazi Khan District,
Revised Edition 1893-97, Compiled and published by Authority of the Punjab Government Lahore, "Civil and Military Gazette" Press, 1898.

سیدانی

The Nutkanis are an important tribe and are organized into
ctions under mukaddam , but they have now no chief. They occupy the
untry watered by distributary channels from the Sangarh lying
tween the Kasrani country to the north and the country of the
seas and the Sori lands to the south. None of them are resident in
e hills and they share with the Bazdars a small part of the plain country
front of the point of issue from the hills of the Sangarh torrent.
e conduct of Asad Khan, the last chief ot the tribe, in refusing to
y the tribute demanded by the sikh and in taking the part of
lraj against Edwardes, has been noticed in chapter 11 of this work,
finally joined the Nawab of Bahawalpur's army and assisted at the
ge of Moltan, but he never returned to Sangarh to resume the
ieftainship of the tribe. Being related by marriage to the Nawab
Bahawalpur, he spent rest of his days with him, receiving a pension
Rs. 3,600 from the revenues of Bahawalpur. His son, Azim Khan
turned to Dera Ghazi Khan, and his grandson Muhammad Masu Khan
tered the Police and was for many years Inspector of Police in th
strict and had a high reputation for ability and integrity.
died in 1896, leaving two sons, Mohammad Khan and Imam Bakhsh Khan
ji Muhammad Masu Khan, cousin of Asad Khan, was a man of influence
the Sangarh Tahsil where he excavated the Masuwah Canal at his
n expense subsequently selling, it to Government on finding
mself unable to manage it successfully. He died Childless in
). 1885.

GAZETTEER OF THE DERA GHAZI KHAN DISTRICT, Revised Edition 1893-97, Compiled and Published by Authority of the Punjab Government. Lahore, "Civil and Military Gazette" PRESS, 1898

ضمیمہ (۲)

REVISED PEDIGREE TABLES

OF THE

FAMILIES MENTIONED

IN

GRIFFIN'S PUNJAB CHIEFS

AND

MASSY'S "CHIEFS & FAMILIES OF NOTE IN THE PUNJAB."

SANG-E-MEEL PUBLICATIONS

25 - SHAHRA-E-PAKISTAN (LOWER MALL), LAHORE - 2 PAKISTAN

ضمیمہ (۳)

Copy of a letter No. 29540 Pol/Genl, dated 7th September 1932, from the Chief Secretary to Government, Punjab, to the Commissioner, Multan Division.

Subject:- Succession of Sardar Muhammad Azim Khan to his father Sardar Muhammad Khan Nutkani's seat in Divisional Darbar.

I am directed to refer to your endorsement No. LXXIX-80-60, dated the 17th of August 1932, transmitting for the orders of Government a recommendation made by the Deputy Commissioner of Dera Ghazi Khan that Sardar Muhammad Azim Khan be allowed to succeed to his father's seat in Divisional Darbar.

2. In reply, I am to inform you that His Excellency the Governor is pleased to accept Sardar Muhammad Azim Khan as a Divisional Darbari in succession to his father the late Sardar Muhammad Khan Nutkani and to assign to him a place corresponding to No. 20 on the list of Divisional Darbaris of the Multan Division corrected up to the 15th of July 1931.

Copy of an endorsement No: LXXIX-80-111-61 dated the 14th September 1932 by the Commissioner, Multan Division.

Copy forwarded to the Deputy Commissioner, Dera Ghazi Khan for information, with reference to the correspondence ending with his confidential letter No 69, dated 5th August 1932.

No: 4187
Deputy Commissioner's Office
Dated Dera Ghazi Khan the 24th September 1932.

Copy forwarded to Sardar Muhammad Azim Khan Nutkani, Mangrotha in the Sanghar Tahsil, Dera Ghazi Khan district, for information.

[signature] Supdt:
For Deputy Commissioner:

DERA GHAZI KHAN DISTRICT.
MUHAMMAD MASU KHAN, KUTKANI.
MUHAMMAD MASU KHAN, I.
Ali Akbar Khan.
Lal Khan.
Haji Muhammad Masu Khan, II.
Muhammad Khan I.
M. Asad Khan.
Asim Khan.
Zulfakar Khan.
Ali Gauhar Khan.
Muhammad Raza Khan.
Ali Akbar Khan.
Gul Muhammad Khan.
Muhammad Khan.
Zulfakar Khan.
Mir Muhammad Khan.
MUHAMMAD MASU KHAN, III. Died 1897.
Zaman Khan.
Ahmad Khan.
Yar Muhammad Khan.
Khan.
Khan.
Hak Niwaz Khan.
Ghulam Muhammad Khan.
Khan Muhammad Khan.
Muhammad Khan.
Imam Bakhsh Khan.
Faizulla Khan.
Muhammad Asim Khan, II.

حواشی و تعلیقات

۱۔ ملاحظہ کیجئے ضمیمہ نمبر ۱

۲۔ ملاحظہ کیجئے ضمیمہ نمبر ۲

۳۔ ملاحظہ کیجئے ضمیمہ نمبر ۳

۴۔ کتابوں کی جو فہرست مجھے ملی ہے اس کے کئی اندراجات محل نظر ہیں ' اس لئے چند عنوانات پر اکتفا کیا گیا ہے۔

۵۔ اس زمانے کے مخصوص حالات کے پیش نظر اشاعت اسلام کالج لاہور کا اجراء عمل میں لایا گیا تھا۔ جس کا مقصد تھا کہ نئے تعلیم یافتہ نوجوانوں کے لیے دینی تعلیم و تربیت کا اہتمام کیا جائے۔

۶۔ خلیفہ شجاع الدین (وفات ۱۹۵۵ء) خلیفہ عماد الدین کے فرزند اور اسلامیہ کالج میں اقبال کے شاگرد' پنجاب یونیورسٹی سے ایم اے کیا اور لندن سے بیرسٹری کی سند لے کر لاہور میں وکالت شروع کی۔ سرکاری ملازمت سے گریزاں رہے۔ رفاہی اور فلاحی امور میں ہمہ تن مصروف رہے۔ شعبہ تعلیم سے انہیں خاص لگاؤ تھا۔ پنجاب یونیورسٹی سنڈیکیٹ کے رکن تھے' مسلم ایجوکیشنل کانفرنس اور انجمن حمایت اسلام کے ذریعے قومی خدمات انجام دیتے رہے۔ انجمن حمایت اسلام کے ساتھ ان کی وابستگی ہمیشہ قائم رہی۔ وہ اس کے سیکرٹری اور صدر بھی رہے اور اس کی متعدد کمیٹیوں میں شامل رہے۔ خلیفہ شجاع الدین مجلس قانون ساز پنجاب کے رکن بھی منتخب ہوتے رہے۔ وہ پنجاب مسلم لیگ کے نائب صدر کی حیثیت سے علامہ اقبال کے ہمراہ مسلم لیگ کے مقاصد کے لیے سرگرم عمل رہے۔

نوادر اقبال

تحقیق و تعارف
جعفر بلوچ

مکتوب بنام مدیر زمیندار

ذیل کا مکتوب حضرت علامہ اقبال نے مولانا ظفر علی خان ایڈیٹر زمیندار 'کو لکھا تھا ۔ اس خط میں جسٹس محمد شاہ دین ہمایوں (۱۸۶۸ء ۔ ۱۹۱۸ء) کی ایک نظم بعنوان " عدن" تحسین آمیز کلمات کے ساتھ مدیر زمیندار کو اشاعت کی غرض سے بھجوائی گئی تھی ۔ ہمایوں کا مجموعہ کلام 'جذبات ہمایوں' کے نام سے چھپ چکا ہے ۔ ان کے بیٹے میاں بشیر احمد نے اپنے والد محترم کی یادگار کے طور پر ۱۹۲۲ء میں مشہور ادبی ماہنامہ 'ہمایوں' جاری کیا تھا جو ۱۹۵۷ء تک نکلتا رہا ۔

مکرمی جناب ایڈیٹر صاحب 'زمیندار'

عدن کے عنوان سے جناب قبلہ آنریبل مولوی جسٹس شاہ دین صاحب جج عدالت عالیہ پنجاب کی ایک نظم جو نہایت معنی خیز ہے' اتفاق سے میرے ہاتھ آ گئی ہے ۔ یہ نظم جس کو اشاعت کے لیے آپ کی خدمت میں ارسال کرتا ہوں ' مولوی صاحب موصوف نے ۱۵ اگست ۱۹۱۲ء کے روز لکھی تھی جب کہ وہ ولایت تشریف لے جا رہے تھے ۔ عدن دیکھ کر ان کے قلب میں ان تمام روایات کی یاد تازہ ہو گئی جو اس سرزمین کے ساتھ وابستہ ہیں اور ان اشعار میں ایک نہایت دلفریب طریق میں انھوں نے ان تاثرات کا اظہار کیا ہے جو ہر مسلمان کے دل میں خوابیدہ یا بیدار ہیں ۔ مجھے یقین ہے کہ نظم نہایت دل چسپی کے ساتھ پڑھی جائے گی ۔

محمد اقبال

عدن

نہیں گو لائق توصیف منظر اے عدن تیرا
مگر تو ہے عرب میں اور یہی ہے بانکپن تیرا
مسلماں کی نظر میں پھول ہے خار چمن تیرا
زباں شیریں تری ، مرغوب انداز سخن تیرا

پہاڑوں میں ترے غار ر کا راز پنہاں ہے
کہاں وہ باب عالی ہے کہ تو اک جس کا درباں ہے

وہ دن ہیں یاد تجھ کو جب عجب دنیا کی حالت تھی
ہر اک قوم اور ملت غرق دریائے جہالت تھی
مشائخ میں حسد تھا اور قبیلوں میں عداوت تھی
عرب کی سرزمیں سب تشنہ آب اخوت تھی

یکایک جانب بطحا سے اٹھا ابر رحمت کا
ہرا کشت جہاں کو کر گیا دریا رسالت کا

صداقت ہو گئی عریاں کہ دنیا اس کو پہچانے
نہ بت خانے رہے باقی نہ بت خانوں کے افسانے
مہذب بن گئے علم و عمل سے تھے جو بیگانے
ہوئے ہم رشتہ پھر بکھری ہوئی تسبیح کے دانے

بنی آدم بنا انساں جہاں میں انقلاب آیا
سوال اولین کا عرش اعظم سے جواب آیا

مگر افسوس فصل گل کا انجام آ گیا جلدی
مہ اسلام پر ابر تنزل چھا گیا جلدی
وہ مذہب قوم یخ بستہ کو جو گرما گیا جلدی

برنگ نور آیا بن کے پھر سایا - گیا جلدی

چمک کر چھپ گئی بجلی جہاں کی آنکھ حیراں ہے
جو تھا باغ ارم وہ آج اک اجڑا بیاباں ہے

عدن پھر تھم میں آبادی کے آثار اب نمایاں ہیں
پھرے دن ان کے بھی اسلام کے جو خانہ ویراں ہیں
پڑے ہر سو نظر آتے جو کچھ تنکے پریشاں ہیں
عجب کیا خوش نما سے اک نشیمن کے یہ ساماں ہیں

الہیٰ اس چمن میں پھر بہار آئے عجب کیا ہے
نکل کر گرد سے اک شہسوار آئے عجب کیا ہے

(زمیندار - ۲۹ - نومبر ۱۹۱۲ء)

اقبال کے دو محذوف اشعار

جنگ عظیم اول کے بعد استعمار کوش اتحادیوں (برطانیہ، فرانس، روس) نے ترکی کے حصے بخرے کر کے اور خلافت عثمانیہ کو سازشوں سے ختم کر کے متعدد اسلامی ممالک پر قبضہ کر لیا تھا۔ دنیائے اسلام شدید کرب و اضطراب سے دو چار تھی۔ انہی دنوں برعظیم میں تحریک خلافت کا آغاز ہوا۔ حضرت علامہ اقبال ان دنوں بظاہر خاموش تھے۔ جناب محمد حسین عرشی امرتسری، مولانا ظفر علی خان اور حکیم ظفرائی امرتسری کے اصرار اور منظوم تحریک پر حضرت علامہ نے چھ اشعار کی ایک غزل کہی جو یکم جون ۱۹۲۰ء کو روزنامہ زمیندار میں شائع ہوئی۔ ان اشعار کا عنوان تھا "ہندوستان کی نذر۔ رسول اللہ کے دربار میں اقبال کے ہاتھ سے" اشعار درج ذیل ہیں:

شعلہ در آغوش دارد عشق بے پروائے من
بر نخیزد یک شرار از حکمت نازائے من
چوں تمام افتد سراپا ناز می گردد نیاز
قیس را لیلیٰ ہمی نامند در صحرائے من

تا دم گرم ز تاب ایں چمن افزوں ترست
نغمہ شوقم بخود می پیچد اندر نائے من
ملک (؟) را از جرعہ باز آتشے در گیر کن
ساقی من جام من ، مینائے من صہبائے من
تیغ لا در پنجہ این کافر دیرینہ دہ
باز بنگر در جہاں ہنگامہ الائے من
بہر دلیز تو از ہندوستان آوردہ ام
سجدہ شوقے کہ خوں گردید در سیمائے من

اب یہ غزل ترمیم و اضافہ کے ساتھ "پیام مشرق" میں شامل ہے لیکن غزل کا تیسرا اور چوتھا شعر (یعنی تا دم گرم ---- الخ اور ملک را از جرعہ ------ الخ) پیام مشرق کی ترتیب کے وقت حذف کر دیے گئے تھے اور اب یہ تبرکات کی حیثیت رکھتے ہیں ۔

مکتوب بنام پروفیسر فضل حق

ذیل کا خط حضرت علامہ اقبال نے ۲۱ جولائی ۲۴ ۱۹ء کو خان صاحب پروفیسر قاضی فضل حق کے نام تحریر کیا تھا۔ اس خط کی فوٹو سٹیٹ نقل ہمیں خاں صاحب کے پوتے جناب رجل حق محمود کے توسط سے دستیاب ہوئی ہے ۔ موصوف اس عنایت پر اہل ادب کے شکریہ کے مستحق ہیں ۔

خان صاحب پروفیسر قاضی فضل حق موضع حاجی والا ضلع گجرات (پنجاب) میں ۱۸۸۷ء میں پیدا ہوئے ۔ جلال پور جٹاں سے میٹرک کیا ۔ ۱۹۰۹ء میں اسلامیہ کالج لاہور سے بی ۔ اے اور ۱۹۱۲ء میں پنجاب یونیورسٹی سے ایم اے (عربی) کا امتحان پاس کیا ۔ عربی میں امتیازی حیثیت سے ایم اے کرنے پر آپ کو میکلوڈ عربک ریسرچ سکالر شپ ملا اور آپ اس مضمون میں مزید تعلیم و تحقیق کے لیے ریسرچ ایسوسی ایٹ کے طور پر ۱۹۱۲ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی تشریف لے گئے ۔ وہاں جرمن پروفیسر ڈاکٹر جوزف ہوروونز (Dr. Juzeph Horovitz) آپ کے نگران تھے ۔ جولائی ۱۹۱۳ء میں آپ نے بی ۔ ای ۔ ایس کا امتحان پاس کیا اور گورنمنٹ کالج راجشاہی (بنگال) میں عربی اور فارسی کے لیکچرر مقرر ہوئے ۔ دسمبر ۱۹۱۳ء میں آپ گورنمنٹ کالج لاہور میں فارسی کے پہلے مستقل لیکچرر مقرر کیے گئے اور ترقی کرتے کرتے سینئر پروفیسر اور صدر شعبہ بنے ۔ یکم جنوری ۱۹۳۳ء کو ہند کی مرکزی حکومت نے آپ کی علمی و ادبی خدمات کے اعتراف کے طور پر آپ کو خان صاحب کا خطاب دیا ۔ خان صاحب باون برس کی عمر میں ۳۰ جولائی ۱۹۳۹ء کو بعارضہ نمونیہ فوت ہوئے اور اپنے آبائی گاؤں میں سپرد خاک کیے گئے ۔

خاں صاحب پروفیسر قاضی فضل حق نے فارسی اور پنجابی زبان و ادب پر گراں قدر تحقیق و تنقیدی کام کیا ہے ۔ مڈل میٹرک اور ایف اے کے لیے آپ نے تدریسی کتابیں بھی مرتب فرمائیں جو اپنے حسن انتخاب و ترتیب اور افادیت کے باعث بہت مقبول ہوئیں ۔ آپ کی اہم مطبوعہ تصانیف میں سرگزشت مرد حسمس (مرتبہ) چٹھیاں دی وار (مرتبہ) اور سخن وران ایران (تنقید و تحقیق) خصوصاً قابل ذکر ہیں ۔ (مزید معلومات کے لیے دیکھیں گورنمنٹ کالج لاہور کا علمی و ادبی مجلہ راوی ۔ بابت ۱۹۸۵ء) حضرت علامہ اقبال سے خان صاحب کے دوستانہ مراسم تھے ۔ بی اے اور ایم اے (فارسی) کے امتحانی پرچوں کو مرتب کرنے اور جانچنے میں حضرت علامہ اور خان صاحب اکثر شریک کار ہوا کرتے تھے ۔ مکتوب ذیل بھی اسی سلسلہ مراسم میں لکھا گیا ۔ اصل خط بہت خستہ اور شکستہ حالت میں ہے ۔ بعض الفاظ قیاساً پڑھے گئے ۔

Dr. Sir Mohd Iqbal
M.A. Ph.D L.L.D
Barrister - at - Law

Lahore
Dated
21st July 1924

Dear Qazi Sahib

I am sending You script of paper vi (M.A - Persian). If You agree with me please sign all the papers and send them directly to the university (under) registered and insured cover please also transcribe a copy for the ------ to the rules made and enforced this year.

Yours Sincerely

Mohammed Iqbal

Lahore

علامہ اقبال کی ایک تقریر (بسلسلہ آل انڈیا کشمیر کمیٹی)

کشمیر اور اس کے معاملات و مسائل سے حضرت علامہ اقبال کو شروع ہی سے دلچسپی تھی۔ بیسویں صدی کے عشرہ ء اول میں لاہور آل انڈیا کشمیر کانفرنس کی بنیاد رکھی گئی۔ اس کانفرنس کے غیر موثر ہو جانے پر شملہ میں ایک آل انڈیا کشمیر کمیٹی بنائی گئی تھی جس کے بارے میں حضرت علامہ کا پہلے یہ خیال تھا کہ یہ عارضی اور ہنگامی طور پر قائم کی گئی ہے۔ اس کمیٹی کے صدر مرزا بشیر الدین محمود تھے۔ کمیٹی کے بعض ارکان کے مطالبہ پر کمیٹی کے نئے انتخابات کرانے کا فیصلہ کیا گیا۔ مرزا بشیر الدین محمود مستعفی ہو گئے اور عارضی طور پر حضرت علامہ اقبال کو اس کمیٹی کا صدر اور ملک برکت علی کو سکریٹری بنایا گیا۔ اس کمیٹی کے آئین و ضوابط کی تشکیل کے لیے محمڈن ہال میں ایک جلسہ کیا گیا۔ لیکن اس جلسہ میں مرزائیوں نے نامطبوع رویہ اختیار کیا جس سے یہ تاثر ابھرتا تھا کہ قادیانی حضرات اپنی مذہبی اور سیاسی اغراض کے لیے کمیٹی کے اندر قادیانی حلقہ کی ایک اور کمیٹی بنانا چاہتے ہیں۔ اس پر حضرت علامہ نے اس کمیٹی سے استعفیٰ دے دیا اور مسلمانوں کو ہدایت کی کہ وہ آل انڈیا کشمیر کمیٹی کی تشکیل کے لیے عام جلسہ منعقد کریں۔ چنانچہ ۲۔ جولائی ۱۹۳۳ء کو رات کے نو بجے باغ بیرون دہلی دروازہ میں مسلمانان لاہور کا ایک عظیم الشان جلسہ میاں عبدالعزیز صدر بلدیہ لاہور کی صدارت میں منعقد ہوا جس میں حضرت علامہ اقبال کے علاوہ مولانا ظفر علی خان، ملک برکت علی اور صدر جلسہ نے تقاریر کیں اور ایک نئی آل انڈیا کشمیر کمیٹی بنائی گئی جس میں مرزائیوں کو شامل نہ کیا گیا۔ اس جلسہ کی مفصل کارروائی روز نامہ زمیندار لاہور بابت ۱۰۔ جولائی ۱۹۳۳ء میں شائع ہوئی تھی۔

علامہ اقبال کی تقریر

علامہ اقبال نے آل انڈیا کشمیر کمیٹی کی صدارت سے مستعفی ہونے کے اسباب و علل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ میں اس سلسلہ میں ایک بیان اخبارات میں شائع کرا چکا ہوں اور بعض اخبارات نے میرے اس بیان پر تنقید کی ہے مرزا بشیر الدین محمود کی طرف سے بھی میرے اس بیان کا جواب دیا گیا ہے۔ جواب الجواب کے لیے میں اخبار کے صفحات کے بجائے اس جلسہ کو ترجیح دیتا ہوں جو میرے مشورہ کے مطابق مسلمانان لاہور نے منعقد کیا ہے۔ علامہ اقبال نے کہا کہ مسلمانوں میں ابھی سیاسی زندگی کا آغاز ہے اس لیے ضروری ہے جمہور اسلام ہر معاملہ پر اچھی طرح غور کریں اور ان کے سامنے تمام مسائل پر پوری روشنی ڈالی جائے۔ مسلمانوں کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے ذاتی اختلافات مٹا کر ایک ہو جائیں اور سیاسیات حاضرہ کا مطالعہ کرتے ہوئے اپنے لیے مفید راہ تلاش کریں۔

آپ نے کہا کہ پچیس تیس سال ہوئے جب لاہور میں آل انڈیا کشمیر کانفرنس کی بنیاد رکھی گئی تھی ۔ اور اس کانفرنس میں صرف اہل خطہ حضرات اور کشمیری قومیت رکھنے والے شامل ہو سکتے تھے ۔ میں نے اس وقت بھی اس امر سے اختلاف کا اظہار کیا تھا اور میری رائے تھی کہ آل انڈیا کشمیر کمیٹی بنائی جائے جس میں ہندوستان کے وہ تمام افراد شامل ہو سکیں جو اہل کشمیر سے ہمدردی رکھتے ہوں ۔ چنانچہ میں اس کانفرنس میں شامل نہیں ہوا ۔ اس کانفرنس نے کشمیر کے مسلمان لڑکوں کو تعلیم سے بہرہ ور کرنے کی کوشش کی لیکن مشکل یہ پیش آئی کہ تعلیم یافتہ مسلمانوں کو ریاست میں ملازمتیں نہ ملیں ۔ چنانچہ وہاں اضطراب پیدا ہوا اور زبردست تحریک شروع ہو گئی ۔ اس تحریک کے جاری کرنے کا الزام میرے اور سر محمد شفیع مرحوم کے سر تھوپا گیا ۔ ان دنوں میں شملہ میں تھا ۔ وہاں پر ایک آل انڈیا کشمیر کمیٹی کی بنیاد رکھی گئی ۔ چونکہ عام طور پر خیال تھا کہ اس کمیٹی کی ضرورت چند روز کے لیے عارضی طور پر ہو گی ' اس لیے اس کا کوئی آئین یا ضابطہ نہ بنایا گیا اور اس کے صدر مرزا بشیر الدین محمود مقرر ہوئے ۔ کشمیر کے اندرونی حالات کے تغیر کے طول پکڑ جانے کے باعث اس کمیٹی کے کام کو جاری رکھنا ضروری ہے ۔ میرا خیال ہے کہ ابھی تین چار سال تک یہ حالات درست نہ ہو سکیں گے اور کشمیر کمیٹی کو زندہ رکھنے کی ضرورت باقی رہے گی۔

قادیانیوں کی ضرورت

شملہ میں قائم ہونے والی عارضی کمیٹی کے صدر مرزا بشیر الدین محمود تھے جن سے کمیٹی کے بعض ارکان کو اختلاف پیدا ہوا ۔ اور تجویز کی گئی کہ نئے انتخابات عمل میں لائے جائیں ۔ مرزا صاحب نے استعفیٰ دے دیا اور کمیٹی نے عارضی طور پر مجھے صدر اور ملک برکت علی کو سیکرٹری مقرر کر دیا تھا کہ کمیٹی کے ضوابط مرتب کر کے عہدہ داروں کا انتخاب عمل میں لایا جائے ۔ اس کے بعد موزن ہال میں ایک جلسہ ہوا ۔ جس میں کمیٹی کے ضوابط کا آئین پیش کیا گیا ۔ اس موقع پر علامہ اقبال نے اس جلسہ کی داستان سنائی اور حاضرین کو بتایا کہ اس جلسہ میں قادیانی ممبروں نے اس قسم کی ترمیمیں پیش کرنی شروع کر دی تھیں جن کا مقصد میں یہ سمجھا کہ یہ لوگ کمیٹی کے اندر قادیانی حلقہ کی ایک اور کمیٹی بنانا چاہتے ہیں جس سے کام خوش اسلوبی سے نہیں ہو سکے گا ۔ چنانچہ میں نے جلسہ کا رنگ دیکھ کر اپنی رائے ظاہر کر دی اور زبانی طور پر استعفیٰ پیش کر دیا ۔ دو دن کے بعد میں نے اخبارات کو بیان دیا اور عامتہ المسلمین سے اپیل کی کہ وہ آل انڈیا کشمیر کمیٹی کی تشکیل کے لیے عام جلسہ منعقد کریں ۔

علامہ اقبال نے فرمایا کہ مجھے سیاسی کمیٹیوں میں قادیانیوں کی شمولیت پر مذہبی حیثیت سے کوئی اعتراض نہیں اگرچہ میں ان کے عقائد کو غلط سمجھتا ہوں لیکن کشمیر کمیٹی کے واقعات نے یہ بات ظاہر کر دی ہے کہ قادیانی کسی غیر قادیانی انجمن میں پوری وفاداری کے ساتھ کام نہیں کر سکتے کیونکہ وہ ہر جگہ اس ذہن کے ساتھ جاتے ہیں کہ ان پر اپنے امام کی اطاعت جسے وہ نبوت کے سلسلہ سے تعبیر کرتے ہیں ' ہر شے پر مقدم ہے ۔ مرزا صاحب کی طرف سے میرے اس اعتراض پر جو جواب شائع ہوا ہے اس میں اس حقیقت سے انکار نہیں کیا گیا ۔ صرف یہ کہا گیا ہے کہ بعض دوسری اسلامی انجمنوں میں بعض

قادیانی کام کر رہے ہیں ۔ لیکن میرا جواب یہ ہے کہ ان انجمنوں میں ابھی تک ایسا واقعہ پیش نہیں آیا جس سے قادیانیوں کی وفاداری کا امتحان ہو سکتا ۔ علامہ سر محمد اقبال نے مرزا بشیر الدین محمود کے اس بیان کی تکذیب کی کہ مسلم کانفرنس میں ان کے برابر کسی نے چندہ نہیں دیا ۔ جس کی تعداد تین ہزار روپیہ تھی ۔ علامہ موصوف نے فرمایا کہ (میں) آل انڈیا مسلم کانفرنس کے صدر کی حیثیت میں اعلان کر سکتا ہوں کہ بعض مخیر مسلمانوں نے بیک وقت آٹھ آٹھ ہزار روپیہ کی رقمیں مسلم کانفرنس کو دی ہیں ۔ قادیانیوں کا دعوی غلط ہے ۔

کمیٹی کی تشکیل کا مسئلہ

علامہ اقبال نے کہا کہ اب یہ معاملہ مجوزہ ہال سے نکل کر آپ کے سامنے آ گیا ہے اور سوال یہ ہے کہ آیا کشمیر کمیٹی کی ہیئت ترکیبی وہی رہے جو پہلے تھی یا اسے بدل دیا جائے ۔ (اولین کشمیر کمیٹی کا کوئی وجود ہی نہیں ۔ اگر ہے تو وہ مسلمانوں کی نمائندہ جماعت نہیں) ۔ علامہ اقبال نے اپنی تقریر کے آخری حصہ میں مولانا غلام بھیک نیرنگ کی تجویز سے حاضرین کو آگاہ کیا کہ کشمیر کمیٹی کی جگہ ایک آل انڈیا مسلم سٹیٹ ڈیفنس کمیٹی بنائی جائے جو تمام ریاستوں میں مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کا کام اپنے ذمہ لے ۔

حالی میموریل فنڈ کے لیے اپیل

۲۶ ۔ ۲۷ اکتوبر ۱۹۳۵ء کو مولانا الطاف حسین حالی کی صد سالہ سالگرہ پانی پت میں منائی گئی تھی ۔ حضرت علامہ اقبال اس تقریب میں شرکت کی غرض سے پانی پت تشریف لے گئے تھے اور وہاں انھوں نے نواب حمید اللہ خان آف بھوپال کی صدارت میں اپنا وہ مشہور قطعہ پڑھا تھا جس کے آخری دو شعر یہ ہیں :

طواف مرقد حالی سزد ارباب معنی را
نوائے او بجانہا افگند شورے کہ من دانم
بیا تا فقر و شاہی در حضور او بہم سازیم
تو بر خاکش گہر افشان و من برگ گل افشانم

اسی جشن سالگرہ کے سلسلہ میں بعض اکابر ملک و ملت کی طرف سے ذیل کی اپیل بعنوان " زندہ دل محبان ملک و ملت کی خدمت میں اپیل " ۲۳ ستمبر ۱۹۳۵ء کو جاری کی گئی تھی ۔ اس اپیل کا مقصد حالی میموریل فنڈ کو مالی طور پر زیادہ مستحکم کرنا تھا ۔ اس اپیل پر دیگر زعما کے ساتھ حضرت علامہ اقبال نے بھی دستخط فرمائے تھے ۔

زندہ دل محبان ملک و ملت کی خدمت میں اپیل

آپ کو معلوم ہو گا کہ ۲۶ ـ ۲۷ اکتوبر ۱۹۳۵ء کو پانی پت میں مولانا الطاف حسین حالی مرحوم کی صد سالہ سالگرہ کا جشن منعقد ہو رہا ہے ـ حالی مرحوم ان بزرگوں میں سے تھے جن کی ذات انفرادیت کے گرداب سے نکل کر حیات قومی کے محیط بیکراں میں اس طرح گھل مل جاتی ہے کہ جب تک ان کی قوم زندہ رہتی ہے ' وہ بھی زندہ رہتے ہیں ـ خدا کے فضل سے حالی کی قوم زندہ ہے اور زندہ رہے گی ـ وہ آج اپنے شاعر کی صد سالہ سالگرہ منا رہی ہے اور ہر سو سال کے بعد اسی طرح مناتی رہے گی ـ انشاء اللہ الحی القیوم

حالی ملت کا دل اور ملک کی زبان تھا ـ امید و بیم کی لہریں جو قلب ملت کی گہرائیوں میں پیدا ہوئیں ' حالی کے دل میں مدو جزر بن کر اٹھیں اور دیس کا ترانہ جو ملک کے لبوں تک آ کر رہ جاتا تھا' حالی کی زبان سے حب وطن بن کر نکلا ـ حالی کی یاد اصل میں اس انقلاب کی یاد ہے ' جو قوم کے مزاج اور ملک کے مذاق میں پچھلی صدی کے آخر میں پیدا ہوا ـ جشن حالی' ملک اور قوم کی بیداری کا جشن ہے ـ

حالی ' سرسید مرحوم کا دست و بازو تھا جنھوں نے قومی تعلیم کے ذریعہ اصلاح و ترقی کی بنیاد ڈالی اور اس بنیاد پر ایک رفیع الشان عمارت کھڑی کر دی ـ تعلیمی کانفرنسوں میں جہاں سرسید کی بارعب آواز گونجتی تھی اور ہماری سوئی ہوئی عقلوں کو جھنجھوڑ کر بیدار کر دیتی تھی ' وہاں حالی کی پر سوز آواز بھی نکلتی تھی اور ہمارے بجھے ہوئے دلوں میں آگ لگا دیتی تھی ـ قومی تعلیم میں جب تک سرسید کا ڈنکا بجتا ہے ' حالی کا سکہ بھی چلتا رہے گا ـ

جو تعلق حالی کو قومی تعلیم سے تھا' اسے دیکھتے ہوئے ' جشن حالی کی صدارت کے لیے قومی تعلیم کے گل سرسبد ہزہائنس فرمان روائے بھوپال خلد اللہ کا انتخاب قوم کے حسن انتخاب اور خوش نصیبی کی دلیل ہے ـ ہزہائنس کو ان کی مادر مہربان علیا حضرت نواب سلطان جہان بیگم صاحبہ جنت مکانی نے رئیسوں کے مدرسے میں تعلیم دلانے کی بجائے سب سے بڑی قومی تعلیم گاہ میں بھیجا جہاں سے وہ سچے سردار قوم اور محب وطن بن کر نکلے ـ ہزہائنس کا منتظمین جشن حالی کی درخواست کو شرف قبول بخشنا اور اس جشن کی صدارت قبول فرمانا اتنا بڑا احسان ہے جس کا شکریہ ساری قوم کو مل کر (ادا ـ جعفر) کرنا چاہئیے ـ

ہم کل محبان ملک و ملت اور حامیان علم و تعلیم سے پر زور اپیل کرتے ہیں کہ جشن حالی کو کامیاب بنانے کے لیے کوئی امکانی کوشش اٹھا نہ رکھیں ـ ہمیں امید ہے کہ ملک کے ہر گوشہ سے ارباب ذوق پانی پت تشریف لا کر ۲۶ ـ ۲۷ اکتوبر کو جشن حالی میں شریک ہوں گے اور ملک کی کل انجمنیں اور تعلیم گاہیں اپنے اپنے نمائندوں کو اس مبارک تقریب میں شرکت کے لیے بھیجیں گی ـ

ہم اس موقع پر اہلِ ہمت کو حالی میموریل فنڈ کی طرف توجہ دلاتے ہیں جو بیس سال سے حالی مرحوم کے وطن پانی پت میں نہایت قابلِ قدر علمی اور تعلیمی خدمات انجام دے رہا ہے ۔ جس کی نگرانی میں حالی مرحوم ہی کا قائم کیا ہوا ایک ہائی اسکول اور متعدد ابتدائی مدارس اور ایک علمی رسالہ اور ایک کتب خانہ چل رہا ہے ۔ زندہ دل اہلِ ملک سے یہ توقع ہے کہ وہ اس موقع پر حالی میموریل فنڈ کے لیے اتنا سرمایہ فراہم کر دیں گے کہ وہ آئے دن کی مالی پریشانیوں سے نجات پا کر اپنا کام اطمینان سے انجام دے سکے ۔ ہم تمام قومی اخباروں سے اپیل کرتے ہیں کہ اپنے ناظرین کو جشنِ حالی کی شرکت اور حالی میموریل فنڈ کی امداد پر آمادہ کر کے حبِ قومی کا ثبوت دیں ۔ جشن میں شرکت کی اطلاع اور میموریل فنڈ کا چندہ خواجہ سجاد حسین صاحب بی ۔ اے سابق انسپکٹر مدارس و آنریری سیکرٹری حالی میموریل ایسوسی ایشن و سیکرٹری استقبالیہ کمیٹی حالی صد سالہ پانی پت کے پتہ سے بھیجنا چاہیے ۔

الملتمسین

(نواب صدر یار جنگ بہادر) محمد حبیب الرحمان (خان شروانی) ' (مولانا خواجہ) حسن نظامی (ڈاکٹر) ذاکر حسین خان (پرنسپل جامعہ ملیہ) ۔ (علامہ ڈاکٹر سر) محمد اقبال' (علامہ) عبد اللہ یوسف علی' (کرنل سرپنڈت) کیلاش نرائن ہکسر (پولیٹکل ممبر کونسل ۔ گوالیار) ۔ (مولانا سید) سلیمان ندوی' (ڈاکٹر) مختار احمد انصاری (آنریبل خان بہادر صاحبزادہ نواب سر) عبد القیوم خان' (ڈاکٹر) ضیاء الدین (وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) (بریگیڈیر) سی ۔ ایس ۔ ٹیوٹ' (صاحب بہادر شملہ) ۔ (محترمہ) بیگم شاہنواز (صاحبہ) ۔ (مولوی) عبد الحق (صاحب بی اے ۔ علیگ ۔ سیکرٹری انجمن ترقی اردو اورنگ آباد) (ڈاکٹر سر) سید راس مسعود (وزیر تعلیمات گورنمنٹ بھوپال) ۔ (مسٹر) ہالنس (صاحب بہادر ۔ ڈائرکٹر جنرل محکمہ پولیس گورنمنٹ)۔ ہزاگیزالٹڈ ہائی نس حضور نظام خلد اللہ ملکہ ' حیدر آباد دکن) (نواب حیدر نواز جنگ بہادر سر) ۔ محمد اکبر نذر علی حیدری (حیدر آباد دکن) سجاد حسین آنریری سیکرٹری ۔ حالی مسلم ہائی سکول پانی پت)

پانی پت

۲۳ ستمبر ۱۹۳۵ء

(روزنامہ شمس ۔ ملتان بابت ۱۳ ۔ اکتوبر ۱۹۳۵ء ص ۲)

ڈاکٹر اسرار احمد کی ایک اہم تالیف

جسے بجا طور پر سلسلہ اقبالیات میں "بضاعتِ کمتر ولے بقیمتِ بہتر" کی مصداقِ کامل قرار دیا جاسکتا ہے

علّامہ اقبال اور ہم

جو کئی سال سے آؤٹ آف پرنٹ تھی'

اب اس کتاب کا نیا نظر ثانی و اضافہ شدہ ایڈیشن نئی آب و تاب کے ساتھ زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر آچکا ہے' جس میں مندرجہ ذیل نئے مضامین کا اضافہ کیا گیا ہے :

- فکرِ اقبال کی روشنی میں حالاتِ حاضرہ کا جائزہ اور ہماری ذمہ داریاں
  از قلم : ڈاکٹر اسرار احمد
- حیات و سیرتِ اقبال
- فلسفۂ اقبال
- ملتِ اسلامیہ کے نام علامہ اقبال کا پیغام
  از قلم : پروفیسر یوسف سلیم چشتی مرحوم
- اقبال اور قرآن' از قلم : سید نذیر نیازی

عمدہ کتابت' دیدہ زیب طباعت' صفحات ۱۴۴

قیمت : اشاعت خاص (سفید کاغذ' پائیدار و خوبصورت جلد) ۴۷ روپے

اشاعت عام (نیوز پیپر ایڈیشن) ۳۰ روپے

شائع کردہ : مکتبہ مرکزی انجمن خدام القرآن لاہور' ۳۶۔کے' ماڈل ٹاؤن

پاکستان اور اقبال کا مطلوب
نظریاتی معاشرہ

ڈاکٹر محمد معروف

علامہ اقبالؒ کے ذہن میں ایک واضح جمہوری معاشرے کا تصور تھا لیکن آپ مغربی طرز جمہوریت کے قائل نہیں تھے کیونکہ اس کی اساس مساوات، عدل اور اخوت پر نہیں ہے۔ مغرب نے اس نظام کو قوموں کو غلام سے غلام تر بنانے کیلئے استعمال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں

گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کار شو

درحقیقت مغرب جمہوریت کے نام سے ناواقف تھا، کانٹ، نطشے، ہیگل، کارلائل جیسے عظیم فلسفی جمہوریت کے خلاف تھے، یورپ میں اس تصور کا بانی جان لاک تھا، جس کا تعلق سترہویں صدی سے تھا۔ اس کے برعکس اسلام میں جمہوریت اور جمہوری معاشرے کا تصور چودہ صدیاں پرانا ہے قرآن مجید نے مساوات کی ضرورت اور اہمیت پر بہت زور دیا ہے۔ قرآن مجید کے الفاظ میں :

و شاورھم فی الامر۔ فاذا عزمت فتوکل علی اللہ

(آل عمران : ۱۵۹)

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد جب حضرت ابوبکرؓ خلیفہ اول منتخب ہوئے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا :

> That the hurried election of Abu Baker, though very happy in its consequences and justified by the need of the time, should not form a precedent in Islam; For, as he is reported to have said (D ozy, I, p.121 an election which is only a partial expression of the people's will is null and void.
>
> Political thought in Islam -- Iqbal

اس ضمن میں علامہ مشہور حدیث نبوی کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس کے مطابق

"What the Muslim Community considers good, God also considers good." (ibid)

اس کے علاوہ ہمیں جمہوریت اور مساوات کا سب سے واضح سبق خطبہ حجتہ الوداع میں ملتا ہے۔ جس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

"چنانچہ (اس آیت کی روشنی میں) نہ کسی عرب کو کسی عجمی پر کوئی فوقیت حاصل ہے۔ نہ کسی عجمی کو کسی عرب پر۔ نہ کالا گورے سے افضل ہے نہ گورا کالے سے۔ ہاں بزرگی اور فضیلت کا کوئی معیار ہے تو وہ تقویٰ ہے۔ سب لوگ آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں اور آدم علیہ السلام مٹی سے پیدا کئے گئے ہیں۔

اس سے بڑا جمہوریت اور مساوات کا سبق دنیا میں کہیں نہیں پایا جاتا۔ جہاں تک اسلامی جمہوریت کا تعلق ہے۔ علامہ نے آر۔ اے۔ نکلسن کو ایک خط میں لکھا :

"The democracy of Islam did not grown out of the extension of economic opportunity ; it is a spiritual principle based on the assumption that every human being is a centre of latent power, the possibilities of which can be developed by cultivating a certain type of character."

اسرار خودی : دیباچہ

اسلامی جمہوریت کی اساس کسی دولت کی توسیع پر نہیں ہے۔ بلکہ اس کی اساس اسلام کے تصور "توحید" پر ہے۔ علامہ اپنے مشہور خطبات Reconstruction of Religious thought in Islam میں لکھتے ہیں :

"Islam as a liberal, is only a practical means of making this principle (of Tawhid) a living factor in the intellectual and emotional life of mankind. It demands loyality to God, and not to thereos"(p.147)

اس کے علاوہ اسلامی جمہوری نظام میں برادری سسٹم کیلئے کوئی جگہ نہیں۔ علامہ کہتے ہیں :

"As an emotional system of unification it recognizes the worth of the individual as such, and rejects blood- relationship as a basis of humanity." (p.146)

پس جس جمہوری معاشرے کا تصور علامہ اقبال پیش کرتے ہیں۔ اس میں افراد کی ذاتی اہمیت اور حیثیت کو برقرار رکھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ نے اپنے خطبات میں over-organisation کو ان الفاظ میں رد کیا ہے :

"The ultimate fate of a people does not depend so much on organization as on the worth and power of individual men. In an over-organized society the individual is altogether crushed out of existence." (Reconstruction, p.151)

علامہ آگے چل کر لکھتے ہیں :

"Such a tendancy to over-organization by a false reverence of the past appeared in the 13th century and later in the world of Islam, and Imam Ibn-i-Taimiyyah (b.1263) showed a strong reaction against it." (151-52)

درحقیقت علامہ اقبال فرد اور معاشرہ میں ایک ایسا امتزاج چاہتے ہیں۔ جس کی اساس عدل، مساوات اور اخوت پر ہو۔ چنانچہ علامہ "رموز بے خودی" میں لکھتے ہیں :

فرد میگرد ز ملت احترام　　ملت از افراد می یابد نظام

پس اسلام کے نظریہ جمہوریت میں فرد اور ملت لازم و ملزوم ہیں۔ بلکہ معاشرے کا رول یہ ہے کہ وہ افراد کے جوہر کو اجاگر کرے۔ علامہ کے الفاظ میں :

فرد را ربط جماعت رحمت است　　جوہر او را کمال از ملت است

(رموز)

اگر ملت یا معاشرہ فرد کے جوہر کو اجاگر کرنے کا فرض ادا نہیں کرتا۔ تو ایسا معاشرہ علامہ کے نزدیک قابل قبول نہیں۔ کیونکہ یہ فرد کی حیثیت اور اہمیت کو نقصان پہنچاتا ہے۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ علامہ کے نزدیک ایسے معاشرے کی اساس کس شے پر ہے اور اس کی حدود و قیود کیا ہیں؟

علامہ کے نزدیک ایسے معاشرے کی اساس نسلی یا لسانی یا علاقائی بنیادوں پر نہیں ہے۔ بلکہ اس کی اساس ہم خیالی (like-mindelense) پر ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

The innor cohesin of such a nation would consist not in either of geographical unity, not in the unity of language or social tradition, but in the unity of religious and political ideal; or, in the psychological fact of "like-mindedness."

"Political Thought in Islam.:" Thought & Reflections of Iqbal, (p.59-60)

علامہ آگے چل کر لکھتے ہیں :

"The membership of this nation would be determined by a public declaration of "like-mindedness", and would terminate when the individual has ceased to be like-minded with others." (ibid, 60)

ایسے معاشرے کی حدود کا ذکر کرتے ہوئے علامہ لکھتے ہیں :

"The ideal territory for such a nation would be the whole

earth." - (ibid)

حدیث نبوی ہے :

جعلت لی الارض کلہا مسجداً" و طہوراً"

یعنی ساری دنیا کو میرے لئے مسجد بنایا گیا ہے۔

ایسے معاشرے کا حصول اگرچہ مشکل ہے لیکن ناممکن نہیں۔ اسلامی سیاسی آئیڈیل کا مقصد تو ایک ایسی ملت کا تصور ہے جو مختلف نسلوں اور قومیتوں کے آزادانہ ملاپ سے پیدا ہو۔ علامہ یہاں ایک Confederation کا تصور پیش کرتے ہیں جب وہ کہتے ہیں :

"... it is not incompatible with the sovereignty of individual states, since its structe will be determined not by physical force, but by the spiritual force of a common ideal." -(ibid)

ایسے معاشرے کو علامہ اقبالؒ "Kingdom of God on earth" کا نام دیتے ہیں۔ چنانچہ اپنے ایک خط میں علامہ پروفیسر نکلسن کو لکھتے ہیں :

"The kingdom of God on earth means the democracy of more or less unique individuals, presided over by the most unique individual possible on this earth."

(A.J.Arberry, Eng. to Javid- Namh, Inter. p.11)

موجودہ سیاسی صورتحال اور اقبال

ڈاکٹر سلیم اختر

"قومی اسمبلی میں رقص' گالیاں' باکسنگ اور ارکان آؤٹ' ہنگامے کے دوران ارکان گتھم گتھا ہو گئے' ٹائیاں کھل گئیں' بٹن ٹوٹ گئے۔"

موجودہ سیاسی بحران اور اقبال" جیسے اہم موضوع پر مقالہ رقم کرنے لگا تو ۳۰ اکتوبر ۱۹۹۳ء کے روزنامہ "جنگ" کی پانچ کالمی شہ سرخیاں قوم کا منہ چڑا رہی تھیں۔ ایسی اخباری سرخیاں جو اب تو ہماری اسمبلیوں کی مستقل کارروائی کی بازگشت میں تبدیل ہو چکی ہیں۔ مقام بدل جاتا ہے' اراکین بدل جاتے ہیں' ماہ و سال بدل جاتے ہیں مگر اسلوب دشنام کا رنگ چوکھا ہوتا رہتا ہے۔ علامہ اقبال نے تو بہت پہلے ہی "الیکشن' ممبری' کونسل' صدارت" کو "آزادی کے پھندے" قرار دے کر بحیثیت مجموعی جو "نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے" کہا تھا تو پون صدی بعد آج اس کی تلخ صداقت پہلے سے بھی زیادہ آشکار ہو چکی ہے کہ اسمبلیاں اب "عفونت میں سنڈاس سے بدتر" ثابت ہو رہی ہیں۔

جس ملک نے اپنی عمر کا تقریباً نصف دور عسکریت کی زد میں بسر کیا ہو اور جہاں جمہوریت محض تجربہ کی حد تک ہو تو ایسے میں جمہوریت کے کمزور پودے کو باہمی رواداری' باہمی احترام اور باہمی اتفاق کے آب حیات بخش سے آبیاری کے برعکس نفرت' خشونت' دشنام اور غیض و غضب کے آب زنگ سے سینچنا دانش مندی کا تقاضا نہیں' اس لئے نہیں کہ یہ حکمران پارٹی کے نقطۂ نظر سے معیوب ہوتا ہے بلکہ اس لئے کہ اگر یہی طرز عمل شعار گلشن قرار پا جائے تو سبھی خار بداماں نظر آئیں گے۔

پاکستان کے تشکیلی محرکات کیا تھے اور مذہبی' تہذیبی' ثقافتی اور اقتصادی عوامل کی کارفرمائیاں کیا تھیں' حصول پاکستان کی جدوجہد نے کیسی کیسی قربانیاں طلب کیں' کن خونیں حالات میں پاکستان معرض وجود میں آیا اور لاکھوں افراد کیسے آگ اور خون کا دریا عبور کر کے خوابوں کی سرزمین میں وارد ہوئے ــــــ یہ سب اس زندہ تاریخ کے ابواب ہیں جس میں ہم سب کردار کی حیثیت رکھتے ہیں اس لئے اس ضمن میں تکرار اور اعادہ کی ضرورت نہیں' لیکن اس امر کا تعین تو کیا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال کس قسم کا پاکستان چاہتے تھے؟

تاہم اس نوع کے مطالعات کے ضمن میں ایک الجھن بھی ہے۔ علامہ اقبال کے افکار و تصورات کی مشترک فکری اساس اور مخصوص تاریخی تناظر فراموش کر کے اور ان کے پیغام کی کلیت سے صرف نظر کر کے اجزا کی صورت میں افکار و تصورات کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ جس کے نتیجے میں کلیات اقبال کو ڈیپارٹمنٹل سٹور کی حیثیت دے کر حسب منشاء اشعار اور مطالب و معانی اخذ کئے جاتے ہیں اسی لئے متضاد خیالات' برعکس نظریات اور متناقص آراء کے لئے کلام اقبال سے شواہد تلاش کئے جاتے ہیں۔ چنانچہ حاکم محکوم' ظالم مظلوم' قائد عوام' معلم طالب علم' ملا سوشلسٹ' شوہر بیوی سبھی اقبال سے شہادت حاصل کرتے ہیں تو بنیادی وجہ فکر اقبال کا تضاد نہیں بلکہ فکر اقبال کی کلیت اور اس کے درست تاریخی تناظر سے صرف نظر ہے۔ معروف اور قابل اقبال شناسوں کی استثنائی مثالوں سے قطع نظر بالعموم اشعار سے سطحی مفاہیم اخذ کئے جاتے ہیں۔

میں نے جس بات پر اعتراض کیا فیض احمد فیض اسی کے معترف نظر آتے ہیں کیونکہ یہ میری سوچ کے برعکس ہے اس لئے توازن کے لئے فیض کے مضمون "ہماری قومی زندگی اور ذہن پر اقبال کے اثرات" سے اقتباس پیش ہے :

"... میں یہ سمجھتا ہوں کہ انہوں نے ہمارے ہاں قریباً ہر مکتب فکر کو متاثر کیا ہے۔ اہل تعصب نے ان سے اپنا تعصب مضبوط کیا' اہل نظر نے ان سے اپنی وسعت (نظر) پیدا کی' تنگ نظروں نے ان سے اپنی تنگ نظری کی سند ڈھونڈی اور وسیع النظر لوگوں نے ان سے امداد حاصل کی۔ چنانچہ اہل ہوس نے ان کو اپنی ہوس کے لئے استعمال کیا' اہل جنوں نے اپنے جنوں کی تائید کے لئے استعمال کیا۔ غرض کہ ہماری قومی زندگی اور ہماری ذہنی زندگی میں ان کا اثر ہر ایک مکتب فکر پر پڑا لیکن..... ان سب باتوں میں ایک بات ضرور مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ خواہ ان کے کلام کو لوگ تعصب کے لئے استعمال کریں خواہ وسیع القلبی کے لئے استعمال کریں خواہ اس کو آفاقی نقطۂ نظر سے استعمال کریں خواہ خاص ذاتی نقطۂ نظر سے استعمال کریں لیکن اس کے بارے میں سوچنے' اس کے بارے میں تفکر کرنے اس کے بارے میں سنجیدگی سے غور کرنے سے کسی کو مفر نہیں ہے۔ چنانچہ میں یہ سمجھتا ہوں کہ اقبال کی مثال ہمارے ہاں ایک ندی یا ایک نہر کی سی نہیں ہے جو کہ ایک ہی سمت میں جا رہی ہو بلکہ ان کی مثال تو ایک سمندر کی سی ہے جو کہ چاروں طرف محیط ہے چنانچہ ہم ان کو ایک مکتب فکر نہیں کہہ سکتے ہاں ان کو ایک جامعہ سے یا ایک یونیورسٹی سے تشبیہ دے سکتے ہیں

جس میں طرح طرح کے دبستان موجود ہیں اور طرح طرح کے دبستانوں نے ان سے فیض اٹھایا ہے۔"(۱)

جب مندرجہ بالا کی روشنی میں جمہوریت یا پاکستان میں جمہوریت کی بات کی جائے تو علامہ اقبال کے وہ تمام اشعار ذہن میں آ جاتے ہیں جن میں انھوں نے جمہوریت کو ہدف بنا کر اس کا مضحکہ اڑایا۔ چنانچہ علامہ کے "جمہوریت کش" اشعار تو بلاشبہ پاکستان کی جمہوریت ہی کے بارے میں کہے گئے لگتے ہیں۔

یہ ایک تلخ حقیقت اور قومی زندگی کا المیہ ہے کہ پاکستان میں جمہوریت بطور ایک مثالی تصور عنقا رہی ہے اور یہ جو عسکریت کے طویل وقفوں کے بعد جمہوریت حباب آسا ابھرتی بھی ہے تو اسے مثالی نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ اس ضمن میں جمہوریت کو تقویت دینے والے اداروں کا اساسی کردار فراموش کر دیا جاتا ہے۔ آمروں سے تنگ آئی ہوئی قوم جمہوریت طلب کرتی ہے لیکن جمہوریت میں جب سیاست دانوں کا جمعہ بازار لگتا ہے تو ـــــ مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے؟ والی حالت ہو جاتی ہے۔ یوں آمریت کے ساتھ ساتھ سلطانی جمہور کے زمانہ میں بھی علامہ اقبال کے نفی جمہوریت والے اشعار کا چرچا رہتا ہے چند مثالیں پیش ہیں :

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیو استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلس آئین و اصلاح و رعایات و حقوق
طب مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمی گفتار اعضائے مجالس الاماں !
یہ بھی اک سرمایہ داروں کی ہے جنگ زرگری
اس سراب رنگ و بو کو گلستاں سمجھا ہے تو
آہ ! اے ناداں قفس کو آشیاں سمجھا ہے تو

☆

اس راز کو اک مرد فرنگی نے کیا فاش
ہر چند کہ دانا اسے کھولا نہیں کرتے
جمہوریت اک طرز حکومت ہے کہ جس میں

بندوں کو گنا کرتے ہیں تولا نہیں کرتے

☆

متاع معنی بیگانہ از دوں فطرتاں جوئی؟
ز موراں شوخی طبع سلیمانے نمی آید
گریز از طرز جمہوری غلام پختہ کارے شو
کہ از مغز دو صد خر فکر انسانی نمی آید؟

ان جمہوریت کش اشعار سے یہ سوال پیدا ہونا لازم ہے کہ علامہ اقبال جیسا روشن خیال مفکر جمہوریت کو کیوں مسترد کر رہا تھا اور وہ بھی ایسے سخت اسلوب میں' ہم علامہ کے برعکس اتنے سخت الفاظ استعمال نہیں کرتے کہ ہم "خر" کے بجائے "اسپ" کہتے ہیں زیادہ عزت افزائی مقصود ہو تو "ہارس" کہہ لیتے ہیں۔ اس نوع کے اشعار کا فائدہ (یا نقصان) یہ ہوتا ہے کہ جہاں ان سے آمریت کو جواز اور تحفظ ملتا ہے وہاں یہ بھی ہے کہ آمریت کے ستائے جب کبھی بھی جمہوریت کا پودا سینچنے لگتے ہیں تو ایسے اشعار نہ صرف آڑے آتے ہیں بلکہ آمرپسند افراد اور مراعات یافتہ طبقہ کے لئے جمہوریت کشی کے لئے قوی دلیل کی صورت بھی اختیار کر لیتے ہیں اور اس کا بنیادی سبب وہی ہے جس کی طرف مضمون کی ابتدا میں اشارہ کیا گیا کہ علامہ اقبال کے افکار کے مخصوص تاریخی تناظر اور زمانی پس منظر کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا اور یہ بنیادی حقیقت فراموش کر دی جاتی ہے کہ انہوں نے غلام ہندوستان میں شاعری کی اور آزادی سے پہلے خالق حقیقی سے جا ملے۔ وہ آج اگر زندہ ہوتے' انہوں نے آمریت میں زندگی بسر کی ہوتی اور مذہبی تشدد کے مظاہرے دیکھے ہوتے تو اس انداز کے اشعار پر دوبارہ غور کرتے :

جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

عام تصور کے برعکس جمہوریت جداگانہ سیاسی عمل نہیں بلکہ یہ وطنیت اور قومیت سے تشکیل پانے والی اس سیاسی مثلث کا ایک زاویہ ہے جو اپنی اساس میں مغربی بھی نہیں بلکہ افلاطون جتنی قدیم بھی ہے۔

اس ضمن میں کلام اقبال سے استفادے میں سب سے بڑی الجھن یہی پیش آتی ہے کہ اقبال وطن' قوم' جمہوریت—— تینوں کے مخالف ہیں جبکہ گذشتہ نصف صدی میں مسلم ممالک میں مغربی استبداد کے خلاف تمام تحریکیں قومیت اور وطن کی داعی تھیں یہ الگ بات ہے کہ حصول اقتدار کے بعد بالعموم تیسری شرط یعنی جمہوریت سے اغماز ہی برتا گیا حتیٰ کہ پاکستان بھی جداگانہ وطن کے نام پر حاصل کیا گیا تھا لیکن علامہ اقبال ان سب کو مغربی سیاست کے تصورات

ہونے کی بنا پر مسترد کر دیتے ہیں :

گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

"حرف اقبال" سے قوم کے ضمن میں متعلقہ اقتباسات پیش ہیں :

"قومیت کا اسلام سے اس وقت تصادم ہوتا ہے جب وہ ایک سیاسی تصور بن جاتی ہے اور اتحاد انسانی کا بنیادی اصول ہونے کا دعویٰ کرتی ہے۔" (ص : ۱۷۳)

"جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں قرآن حکیم میں جہاں جہاں اتباع اور شرکت کی دعوت ہے وہاں لفظ ملت یا امت وارد ہوتا ہے کسی خاص قوم کے اتباع یا اس کی شرکت کی دعوت نہیں۔" (ص: ۲۵۷)

"قوم رجال کی جماعت کا نام ہے اور یہ جماعت باعتبار قبیلہ، نسل، رنگ، زبان، وطن اور اختلاف ہزار جگہ اور ہزار رنگ میں پیدا ہو سکتی ہے لیکن ملت سب جماعتوں کو تراش کر ایک نیا اور مشترک گروہ بنائے گی گویا ملت جاذب ہے اقوام کی اور خود ان میں جذب نہیں ہو سکتی۔" (ص: ۲۵۹)

اور آخری بات مختصر نظم "مذہب" کے حوالے سے :

اپنی ملت پر قیاس اقوام مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قوم رسول ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوت مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری
دامن دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں
اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی

ہمارا المیہ یہ ہے کہ آج پاکستان کو سب سے زیادہ خطرہ غیر ملکی ایجنٹوں اور تخریب کاروں سے نہیں بلکہ ان مذہب نما سیاسی جماعتوں سے ہے جن کے راہنما کلاشن کوف بردار محافظوں کے نرغے میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ یہ امر فراموش کر کے کہ موت اور زندگی خدا کے ہاتھ میں ہے اور جن کے "مجاہدین" نمازیوں کو سجدہ کی حالت میں گولیوں سے بھون ڈالتے ہیں۔ آج پاکستان میں اسلام کو غیر مسلموں کے برعکس مسلمانوں کے ہاتھ زک پہنچ رہی ہے جہاں تک اقبال کی مثالی ملت کا تعلق ہے تو نیل کے ساحل سے لے کر تا بہ خاک کاشغر کے برعکس ہم تو راوی کے ساحل سے لے کر تا بہ خاک کراچی بھی متحد نہیں۔

کبھی کبھی تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہم قومی مسائل کو اقبال کے اشعار سے کیموفلاج کر رہے ہیں اور تلخی حیات پر فکر اقبال کی شکر چڑھا رہے ہیں ادھر قوم کے پنساریوں نے اقبال کے اشعار کو سونٹھ کی گانٹھ میں تبدیل کر کے ہر مرض کا نسخہ تیار کر رکھا ہے۔

پاکستان میں علامہ اقبال کے جمہوریت کش اشعار سے آمریت کو تقویت دیتے وقت یہ اساسی حقیقت فراموش کر دی جاتی ہے کہ علامہ نے غلام ہندوستان میں مسلمانوں کی عددی اقلیت کی بنا پر جمہوریت کے خلاف اشعار لکھے تھے (اس کے ساتھ ہی یہ بھی بھلا دیا گیا ہے کہ خود قائداعظم پارلیمانی جمہوریت کے علم بردار تھے) علامہ اقبال محض سیاسی نعرہ باز نہ تھے بلکہ سیاسی مفکر تھے اس لئے وہ کانگریس کی ہم نوا مذہبی جماعتوں کے دینی راہنماؤں کے برعکس اس امر کا ادراک کر سکتے تھے کہ ہندو غلبہ کی صورت میں کانگریس کی جمہوریت میں مسلمانان ہند کے لئے فلاح نہیں (جیسا کہ اب عملاً ہندوستان میں ہو رہا ہے) اس لئے نفی جمہوریت والے اشعار کی سیاسی اہمیت سے قطع نظر زمانہ تحریر کے سیاسی اور عمرانی حالات سے صرف نظر کر کے انہیں ان کی ظاہری حیثیت میں بطور سند استعمال کرنا بھی درست نہیں یہ علامہ کے مفکرانہ مرتبہ میں کمی کے مترادف نہیں بلکہ اسے کلام اقبال کی کورانہ تقلید کے برعکس "اجتہاد" کا ایک انداز سمجھا جانا چاہئے۔ کلام اقبال سے استفادہ کے ضمن میں "اجتہاد" اس لئے اور بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ زمانی اور تاریخی تغیرات کی بنا پر متغیر تناظر اشعار کے پیغام کی نوعیت' افادیت اور شدت میں کمی بیشی بھی کر سکتا ہے۔ افکار و تصورات کی دنیا میں کسی بھی نکتہ کو حرف آخر نہیں قرار دیا جا سکتا کہ خود علامہ ہی کے الفاظ میں ۔۔۔ ثبات ایک تغیر کو ہے زمانہ میں۔

علامہ اقبال جمہوریت کے عملی روپ سے بے زار تھے اس کے مثالی تصور کے مخالف نہ تھے چنانچہ "ہندوستان ریویو" (جلد ۲۰-۱۹۰۹ء) میں مقالہ بعنوان "اسلام بحیثیت ایک اخلاقی اور سیاسی نصب العین" میں وہ رقم طراز ہیں :

> "۔۔۔ اسلام محض ایک مجموعہ عقائد نہیں بلکہ اس سے بڑھ کر کچھ اور بھی ہے۔ یہ ایک امت ہے۔۔۔ اسلام کی رکنیت کا تعلق نہ پیدائش سے ہے نہ مقامیت سے نہ وطنیت سے بلکہ یہ رکنیت عبارت ہے عقائد کے اشتراک سے۔۔۔ ایسی امت کے لئے بہترین طرز حکومت جمہوریت ہی ہو گی جس کا نصب العین یہ ہوتا ہے کہ جہاں تک عملی طور پر ممکن ہو آزادی فراہم کر کے آدمی کو اپنی فطرت کے تمام ممکنات کو ترقی دینے کا موقع دیا جائے۔۔۔ اسلام کا اہم ترین پہلو بحیثیت ایک سیاسی نصب العین جمہوریت ہے۔"

اسی مجلہ میں ایک اور مقالہ "اسلام میں سیاسی فکر" (۱۹۱۰-۱۱ء) میں بھی ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا :

"اسلام ابتدا ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع سیاسی حاکمیت کی کفیل و امین امت ہے اور جو عمل انتخاب کنندگان اپنا امیر چننے کے سلسلہ میں کرتے ہیں اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ اپنے متحدانہ و آزادانہ عمل انتخاب سے اس سیاسی حاکمیت کو ایک ایسی معین و ممیز شخصیت میں ودیعت کر دیتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیر اجتماعی اس شخصیت منفردہ کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے.... اسلام میں قانون سازی کی بنیاد جمہور ملت کے اتفاق و اتحاد رائے پر قائم ہے۔"(۲)

فکر اقبال سے استفادے کے سلسلہ میں بنیادی قباحت سہل انگاری کی پیدا کردہ ہے کہ اسلوب کے مزے دار اشعار تو سب کو یاد ہیں مگر علامہ کی نثر سے عدم توجہی برتی جاتی ہے حالانکہ نثر کو بھی افکار اقبال کی توسیع سمجھنا چاہئے۔

علامہ اقبال نے "خطبات" میں بھی ترکی کے حوالے سے جمہوریت کے مسئلے پر چھٹے خطبہ (الاجتہاد فی الاسلام) میں ارشاد فرمایا :

".... سنی نقطۂ نظر سے خلیفہ یا امام کا نصب چونکہ ایک امر واجب ہے لہٰذا اس سلسلہ میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منصب خلافت کیا کسی فرد واحد کا حق ہے؟ ترکوں کا اجتہاد یہ ہے کہ اسلامی تعلیمات کی رو سے تو اس منصب کو افراد کی ایک جماعت بلکہ کسی منتخب شدہ مجلس کے ذمہ بھی کیا جا سکتا ہے۔ اب جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے ہندوستان اور مصر کے علماء نے اس سلسلہ میں ابھی تک کوئی رائے ظاہر نہیں کی۔ اپنی ذاتی حیثیت سے البتہ میرا خیال ہے کہ ترکوں کا یہ نقطۂ نظر سر تا سر درست ہے' اتنا درست کہ اس کی تائید میں کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں رہتی۔ اس لئے ایک تو جمہوری طرز حکومت اسلام کی روح کے عین مطابق ہے ثانیاً اگر ان قوتوں کا بھی لحاظ رکھ لیا جائے جو اس وقت عالم اسلام میں کام کر رہی ہیں تو یہ طرز حکومت اور بھی ناگزیر ہو جاتا ہے۔"(۳)

اس انداز کے مزید حوالے بھی مل سکتے ہیں چنانچہ قائداعظم کے نام مکتوب (۲۸ مئی ۱۹۳۷ء) میں بھی اسی خیال کا اظہار کیا :

"میرے ذہن میں یہ امر بالکل واضح ہے کہ سماجی جمہوریت کو تسلیم کر لینے سے ہندو

مت، ہندو مت نہ رہے گا جبکہ کسی موزوں صورت اور اسلامی قوانین کی مطابقت میں سماجی جمہوریت کو تسلیم کر لینا اسلام کے لئے اتنا انقلابی ثابت نہ ہو گا بلکہ یہ تو اسلام کی حقیقی طہارت کی طرف مراجعت کے مترادف ہو گا اس لئے ہندوؤں کے مقابلہ میں جدید مسائل کا حل تلاش کرنا کہیں زیادہ آسان ہے۔"

اور اگر مراسلے کے ساتھ چھٹے خطبے کی اختتامی سطریں ملا لیں تو علامہ کا تصور جمہوریت بالکل واضح ہو جاتا ہے:

"ہمیں چاہیے کہ آج اپنے اس موقف کو سمجھیں اور اپنی حیات اجتماعیہ کی از سر نو تشکیل اسلام کے بنیادی اصولوں کی رہ نمائی میں کریں تاآنکہ اس کی وہ غرض و غایت جو ابھی تک صرف جزوا ہمارے سامنے آئی ہے یعنی اس روحانی جمہوریت کا نشو و نما جو اس کا مقصود و منتہا ہے تکمیل کو پہنچ سکے۔"(۴)

اس سے بڑھ کر جمہوریت کی تعریف میں اور کیا کہا جا سکتا ہے؟

تاریخ پاکستان کی کباب سیخ جیسی کروٹوں کے بعد یہ سوال نامناسب نہیں کہ ہم نے اقبال کے خواب کی تعبیر کے خاکہ میں کیسا رنگ بھرا؟ علامہ کس قسم کا پاکستان چاہتے تھے؟ اگرچہ اس ضمن میں ان کی متعدد تقاریر اور تحریروں سے بھی اس پر روشنی پڑتی ہے تاہم قائداعظم کے نام قلمبند کئے گئے خطوط اس ضمن میں اساسی حوالہ کی حیثیت اختیار کر جاتے ہیں۔ مئی ۱۹۳۶ء۔ نومبر ۱۹۳۷ء کے درمیان قلم بند کئے گئے ۱۴ خطوط ان معنیٰ میں یک طرفہ ہیں کہ قائداعظم کے جوابات مفقود ہیں تاہم مسلم لیگ اور پاکستان کے نقطۂ نظر سے ان میں خاصہ اہم مواد ملتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ جداگانہ وطن کا تصور پیش کرنے کے بعد قلم بند کئے جانے کی وجہ سے ان خطوط کی سیاسی اہمیت اور بھی بڑھ جاتی ہے۔ ۱۹۴۲ء میں جب ان انگریزی خطوط کا مجموعہ مرتب ہوا تو اس کا دیباچہ قائداعظم نے تحریر کیا اسی سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ قائداعظم ان خطوط کو کتنی اہمیت دیتے تھے۔

ذیل میں ان خطوط سے منہ بولتی سطریں بلا تبصرہ پیش ہیں۔

"ہندوستان کے اندر اور باہر کی دنیا پر اس امر کی وضاحت ازحد ضروری ہے کہ اس ملک میں محض معاشی مسئلہ نہیں ہے مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے تہذیبی مسئلہ ہندوستان کے بیشتر مسلمانوں کے لئے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔ کم از کم اسے معاشی مسائل سے بلحاظ اہمیت کسی طرح سے بھی کمتر نہیں قرار دیا جا سکتا.... میں ہندوؤں پر یہ حقیقت واضح کر دینا چاہتا ہوں نہ ان کی سیاسی چالیں خواہ وہ کتنی لطیف ہی کیوں نہ

ہوں ہند کے مسلمانوں کو اپنے تہذیبی تشخص سے باز نہیں رکھ سکتیں۔" (۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء)

"اسلامی قوانین کے طویل اور محتاط مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اگر ان قوانین کو صحیح طور سے سمجھ کر بروئے کار لایا جائے تو کم از کم ہر شخص کی بنیادی احتیاجات پوری کرنے کی ضمانت دی جا سکتی ہے لیکن اسلامی شریعت کا نفاذ اور اس کی نشوونما ایک مسلم مملکت یا مملکتوں کے قیام کے بغیر ناممکن ہے۔ کئی برسوں سے میرا یہ ایماندارانہ عقیدہ رہا ہے اور اب بھی میں اسے درست جانتا ہوں کہ مسلمانوں کے لئے روٹی اور ہندوستان کے لئے امن و امان اسی طرح سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔" (۲۸ مئی ۱۹۳۷ء)

"... لیکن ان لوگوں کے ایسے حقوق تسلیم کرنے کا کیا فائدہ جن کی غربت کے مسائل حل کرنے میں یہ آئین کسی طرح سے بھی مدد و معاون ثابت نہیں ہو سکتا لہٰذا یہ بے سود ہے۔" (۲۱ جون ۱۹۳۷ء)

"بالآخر مسلم لیگ کو اس امر کا فیصلہ کرنا ہو گا کہ اسے ہندوستان کے مسلمانوں کے بالائی طبقہ کے مفادات کی نمائندگی کرنی ہے یا مسلمانوں کی اکثریت کی' جنہوں نے بہتر وجوہات کی بنا پر اب تک اس میں کسی طرح کی دلچسپی کا اظہار نہیں کیا۔ ذاتی طور پر میں تو یہ عقیدہ رکھتا ہوں کہ وہ سیاسی جماعت جو مسلم عوام کی بہبود کے لئے کوئی منصوبہ نہیں رکھتی وہ عوام کی کثیر تعداد کے لئے باعث کشش ثابت نہیں ہو سکتی۔ نئے آئین کے بموجب اعلیٰ عہدے بالائی طبقہ کے بیٹوں کو جاتے ہیں' نسبتاً کم بڑے عہدے وزیروں کے دوستوں اور رشتہ داروں کے لئے مخصوص ہو جاتے ہیں' دیگر معاملات میں بھی ہمارے سیاسی اداروں نے بحیثیت مجموعی مسلمانوں کی بہبود کے لئے کبھی نہیں سوچا چنانچہ روٹی کا مسئلہ شدید سے شدید تر ہوتا جا رہا ہے... اس لئے مسئلہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت کیسے دور ہو؟ لہٰذا مسلم لیگ کے تمام مستقبل کا انحصار اس کارکردگی پر ہے جو اس مسئلہ کے حل کے لئے ہو گی۔ اگر مسلم لیگ اس قسم کا کوئی وعدہ نہیں کر سکتی تو مجھے یقین ہے کہ پہلے کی مانند اب بھی مسلمانوں کی اکثریت اس سے غیر متعلق رہے گی۔" (۲۸ مئی ۱۹۳۷ء)

اس خط کی آخری سطریں علامہ کی جس سیاسی بصیرت کی مظہر ہیں اس کا عملی نمونہ مسلم لیگ گذشتہ ۴۷ برس سے پیش کرتی آ رہی ہے اور جس اقربا نوازی' بے انصافی اور معاشی عدم

مساوات کی طرف علامہ نے توجہ دلائی تھی اسی مسلم لیگ کا ٹریڈمارک قرار پائی۔ جاگیرداروں، وڈیروں، نوابوں اور پیروں پر مشتمل مسلم لیگ نہ صرف یہ کہ ہر آمر کے لئے ریڈ کارپٹ میں تبدیل ہوتی رہی بلکہ اس نے عملاً تصور پاکستان کے مقاصد کی جس طرح سے نفی کی وہ ہماری قومی تاریخ میں المیہ باب کی حیثیت رکھتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ علامہ اقبال کے بدترین اندیشے کیوں اس طرح درست ثابت ہوئے کہ ان کا محولہ بالا مراسلہ آج کے اخبار کا اداریہ محسوس ہو رہا ہے اس مثالی تصور کے برعکس جس کا اظہار علامہ نے چھٹے خطبہ میں کیا تھا :

"بحیثیت ایک اصول، عمل توحید اساس ہے حریت، مساوات اور حفظ نوع انسانی کی۔ اب اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ازروئے اسلام ریاست کا مطلب ہو گا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول زمان و مکان کی دنیا میں ایک قوت بن کر ظاہر ہوں۔ وہ گویا ایک آرزو ہے ان اصولوں کو ایک مخصوص جمیعت بشری میں مشہود دیکھنے کی لہٰذا اسلامی ریاست کو حکومت الہیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو ان ہی معنوں میں، ان معنوں میں نہیں کہ ہم اس کی زمام اقتدار کسی ایسے خلیفۃ اللہ فی الارض کے ہاتھ میں دے دیں جو اپنی مفروضہ معصومیت کے عذر میں اپنے جبر و استبداد پر ہمیشہ ایک پردہ سا ڈال رکھے۔"(۵)

"خلیفۃ اللہ فی الارض" کو اولوالامر آمر سے تبدیل کر دیں تو بات کہاں سے کہاں تک جا پہنچتی ہے۔

پاکستان میں خرابیوں کی بات کرتے وقت کل کی بجائے محض جزو پر زور دیا جاتا ہے اور تاریخ میں سے اپنی اپنی ناپسندیدہ شخصیات یا کسی مخصوص عہد کو تمام خرابیوں کا باعث قرار دے دیا جاتا ہے حالانکہ حقیقت تو یہ ہے کہ آج پاکستان جو کانٹوں بھری فصل میں تبدیل ہو چکا ہے تو اس کے بیج روز اول سے ہی بو دیئے گئے تھے۔ حکمران مسلم لیگ نے علامہ اقبال کے بدترین اندیشوں کی الاٹ منٹوں کی بندربانٹ، پرمٹوں کی سیاست، سفارش، اقرباپروری کے ساتھ ساتھ عوام کے حقوق غصب کر کے قابلیت، اہلیت اور حق و انصاف کے تمام تقاضوں کو پس پشت ڈال کر صحیح معنوں میں معاشرہ کو جاگیردار وڈیرہ اور کمی کمین میں تقسیم کرنے کی طرح ڈالی۔ قبضہ گروپ آج کی اصطلاح سہی مگر اس کی داغ بیل اسی رات ڈال دی گئی تھی جب پڑوسی نے رات کی تاریکی میں دوسرے پڑوسی کے گھر اور مال پر قبضہ کیا تھا۔ دفاتر میں سب سے پہلے محکمہ بحالیات میں رشوت کا چلن شروع ہوا اور آج یہ زہر تمام دفتری نظام میں سرایت کر چکا ہے۔ چنانچہ پہلے دن ہی سے یہاں مراعات یافتہ اور عوام کے درمیان جس خلیج کا آغاز ہوا اس میں

اضافہ ہی ہوتا گیا یوں کہ آج بھی پاکستان ـــــ داغ داغ اجالا شب گزیدہ سحر ـــــ کی تصویر نظر آتا ہے۔

پاکستان مسلم لیگ نے بنایا تھا مگر اس کی بے بنیادی کی ذمہ دار بھی مسلم لیگ ہی قرار پاتی ہے اس لئے کہ یہ بنیادی طور پر جاگیرداروں کی جماعت تھی۔ جمہوریت ناآشنا جاگیردار کو صرف طرہ کے کلف اور زمین سے پیار ہوتا ہے۔ اگرچہ مستند تاریخی کتب سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بیشتر جاگیرداروں نے غداری کے باعث انگریزوں سے زمینیں حاصل کی تھیں اور یہ بھی ریکارڈ پر ہے کہ بیشتر قائداعظم کے خلاف تھے مگر ۱۹۴۶ء تک پاکستان بننے کے امکانات واضح ہو چکے تھے لہذا سب مسلم لیگ میں شامل ہو گئے اور بالآخر پاکستان کو اپنی جاگیر میں شامل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس امر کے باوجود کہ علامہ اقبال "دہ خدا" کے خلاف تھے۔ یہی اسمبلیوں میں آئے' یہی وزیر بنے' سول حکام کو داماد بنایا اور یوں ملک کی ۸۵ فیصد آبادی ۱۵ فیصد کے چاکروں میں تبدیل ہو کر رہ گئی۔

اگرچہ ملک میں سیاسی شخصیات نمایاں تر نظر آتی ہیں کہ یہی ملک کی تاریخ اور جغرافیہ پر براہ راست اثرانداز ہونے کے ساتھ ساتھ واقعات و حوادث کا باعث بھی بنتی ہیں اس لئے بالعموم ان ہی کا تذکرہ رہتا ہے مگر ان شخصیات سے قطع نظر فکری سطح پر جن تضادات کو فروغ دیا گیا ان کے لئے سند بھی علامہ اقبال ہی سے حاصل کی گئی۔ اس ضمن میں عقل دشمنی پر مبنی احتساب' سائنس اور منطق سے بے گانگی' آزاد فکر اور تحقیق و جستجو کے لئے موزوں تر فضا کا فقدان' تحریر و تقریر اور صحافت پر قدغنیں' روشن خیالی پر ٹیبوز مذہب کے نام پر نفی کا کلٹ بنا لینا ـــــ کا بطور خاص نام لیا جا سکتا ہے۔ ان کے مضر اثرات کا بالعموم سیاست دانوں کی کرپشن یا وزیروں کے قول و فعل میں تضادات کی مانند دوٹوک انداز میں مطالعہ نہیں کیا جاتا شاید اس لئے کہ مسائل میں الجھے عوام کی اکثریت کے پاس ان سے بڑے اور فوری نوعیت کے مسائل ہوتے ہے۔ اس فکری بنجرپن کے خوفناک نتائج اب مسجدوں کی سیاست کی صورت میں رونما ہو رہے ہیں' ملائیت فروغ پا رہی ہے اس امر کے باوجود کہ اقبال کو کافر بھی ایک ملا نے ہی قرار دیا تھا۔ خود علامہ اقبال ملا کو کیا سمجھتے تھے اس کا اندازہ ملا کی مذمت میں ان کے پرخشونت اسلوب میں کہے گئے اشعار کے ساتھ خلیفہ عبدالحکیم کی "اقبال اور ملا" سے بھی ہو جاتا ہے۔

آج عوام کی اکثریت کے لئے پاکستان ہتھیلی پر انگارہ کی صورت اختیار کر چکا ہے تو واحد باعث جمہوریت' اسمبلیاں' سیاسی مہم جو اور طالع آزما سیاستدان ہی نہیں بلکہ بنیادی سبب مغل عہد سے مشابہ جاگیردارانہ نظام اپنے تمام جبرواستبداد کے ساتھ' جسے تقویت ملتی ہے خرد سوزی

اور منطق دشمنی پر مبنی ذہنی رویوں سے، جو بنیاد پرستی کی اساس استوار کر کے ملائیت کے فروغ کا باعث بن کر فکر نو کی روشنی کے بجائے اندھیرے کو چراغ قرار دیتے ہیں۔ ہم نے تعمیر پاکستان کو کوٹھیوں، محلات، کارخانوں اور پلازا کی تعمیر کے مترادف جانا یوں حاکم اور محکوم دونوں ہی ''تعمیر'' میں منہمک ہو گئے مگر علامہ اقبال کا یہ شعر کسی کو نہ یاد رہا :

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

ہمارے ہاں ہمیشہ سے قدیم اور جدید کی کشمکش رہی ہے بقول علامہ :

آئین نو سے ڈرنا طرز کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

علامہ اقبال کے اس نوع کے اشعار سے صرف نظر کے نتیجہ میں ہمارے ہاں ہمیشہ سے جہالت کا کلٹ بنا رہا ہے چنانچہ روشن خیالی کے برعکس تاریک خیالی سکہ رائج الوقت ہے۔ آج ہم ذہنی طور سے ازمنہ وسطیٰ کے تاریک یورپ کی فضا میں گویا سانس لے رہے ہیں جہاں پادریوں کا سب سے پسندیدہ مشغلہ جادوگرنیوں کا شکار تھا، جسے چاہا پکڑا اور بے دین ملحد اور کافر قرار دے کر زندہ جلا دیا، کچھ اس کے متوازی عمل یہاں بھی جاری ہے۔ علامہ اقبال ملول تھے :

مگر وہ علم کے موتی کتابیں اپنے آباء کی
جو دیکھیں ان کو یورپ میں تو دل ہوتا ہے سی پارہ

کبھی یورپ ہمارا خوشہ چیں تھا آج معاملہ برعکس ہے کہ علمی تحقیق، علمی لگن اور علمی جستجو کے برعکس ہم تو علوم کا دائرہ تنگ کرتے جا رہے ہیں علامہ نے کہا تھا :

اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی !
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی

آج عملاً اغیار کے افکار و تخیل کی گدائی کے علاوہ ہم اور کیا کر رہے ہیں اگر ہم واقعی یہ چاہتے ہیں کہ اقوام عالم میں ہم سربلند ہوں تو ہمیں قومی اور انفرادی سطح پر اپنی ترجیحات تبدیل کرنی ہوں گی۔ ہم یورپ پر اقتصادی لحاظ سے تو برتری حاصل نہیں کر سکتے کہ ہم جاپانیوں کی مانند محنت اور دیانت کے عادی نہیں لیکن فکری طور پر تو دنیا کو بہت کچھ دیا جا سکتا ہے لیکن اس عمل کے لئے مخصوص فضا کی تشکیل کے لئے جمہوری اداروں کی تقویت اور خودمختاری کے ساتھ ساتھ کافر سازی، فتویٰ فروشی، فکری قدغنوں اور ذہنی غلامی سے آزاد معاشرہ کی تشکیل کی ضرورت ہے۔ ایسا معاشرہ جس کا بنیادی اصول دہریہ والٹیر کا یہ قول ہو ــــــ اگرچہ میں تمہاری

اس بات سے تو متفق نہیں لیکن یہ بات کہنے کا حق دلانے کے لئے میں اپنی جان بھی قربان کر سکتا ہوں—— سیاسی جمہوریت نہ سہی فکری جمہوریت تو میسر آ جائے۔ گر یہ نہیں تو بابا باقی کہانیاں ہیں!

وہ قوم جس نے عزم و ہمت سے دنیا کے نقشہ پر اپنے وطن کا نقش اجاگر کیا—— ہوئے احرار ملت جادہ پیا کس تجمل سے—— کی تصویر بن کر، آج ۴۷ برس بعد بھٹکی اور تھکی تھکی نظر آتی ہے۔ ہمارا مستقبل کیا ہو گا؟ میں جین ڈکسن تو نہیں سو غالب سے مدد چاہی تو صریر خامہ نوائے سروش میں یوں رقم طراز ہوا :

ہے موجزن اک قلزم خوں کاش یہی ہو
آتا ہے ابھی دیکھئے کیا کیا مرے آگے

۱۔ "اقبال" مرتبہ شیما مجید ص ۴۷-۳۶

۲۔ بحوالہ "صحیفہ اقبال" مرتبہ یونس جاوید ص ۴۵۰

۳۔ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" ترجمہ نذیر نیازی ص ۲۲۳-۲۲۲

۴۔ ایضاً ص : ۲۳۸

۵۔ ایضاً ص : ۲۳۸

بزم اقبال کی نئی مطبوعات

(۱) مقالات شریف	پروفیسر ایم۔ ایم شریف مرحوم	۱۵۰ روپے
(۲) کشاف اصطلاحات فلسفہ (Dictionary of Philosophy)	(مولف) ڈاکٹر سی اے قادر / رانا اکرام	۳۰۰ روپے
(۳) اقبال کا فکر و فن (طبع سوم) (نستعلیق کمپوزنگ)	ڈاکٹر ایم ڈی تاثیر افضل حق قرشی	۷۵ روپے
(۴) اقبال شناسی اور بلوچستان کے کالج میگزین (جلد اول دوم۔ طبع دوم)	ڈاکٹر انعام الحق کوثر	۵۰ روپے
(۵) تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (طبع چہارم)	سید نذیر نیازی	۷۰ روپے
(۶) کلیات اقبال اردو (بہ اشتراک اقبال اکادمی لاہور) سستا عوامی ایڈیشن		۴۵ روپے
(۷) اقبال اور اسلامی روایت	عبد العزیز کمال	۸۰ روپے
(۸) اسلام اور اصول حکومت	شیخ علی عبد الرزاق مترجم : محمد فخر ماجد	۸۰ روپے
(۹) علامہ اقبال کی تاریخ ولادت	مرتبین : ڈاکٹر وحید قریشی زاہد منیر عامر	۱۵۰ روپے
(۱۰) قائد اعظم : تقاریر و بیانات (جلد اول)	ترجمہ : اقبال احمد صدیقی	۲۰۰ روپے
۱۱۔ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر	شیخ محمد اقبال / مولانا ظفر علی خان	۳۰ روپے
۱۲۔ مکاتیب اقبال / بنام خان محمد نیاز الدین خان (طبع دوم)	بزم اقبال	۳۰ روپے

بزم اقبال کے طباعت کے آئندہ منصوبے

۱۔ Speeches, Statements & Messages of the Quaid-i-Azam Vol: I 1934 to 37	مرتب خورشید احمد خان یوسفی
۲۔ قائد اعظم : تقاریر و بیانات (جلد دوم)	مترجم اقبال احمد صدیقی
۳۔ اشاریہ کلام اقبال (فارسی)	زبیدہ بیگم / ڈاکٹر ظہور الدین

بزم اقبال ۲ کلب روڈ لاہور فون : ۶۳۶۳۰۵۶

وحدت الوجود

اقبال کے اعتراضات کا ایک اجمالی جائزہ

(قسط ۱)

احمد جاوید

(زیر تحریر کتاب "وحدت الوجود ---- مجدد الف ثانی اور اقبال کی تنقید کا ایک مطالعہ" کا ابتدائیہ)

وحدت الوجود ایک ایسا موضوع ہے جس پر مجدد صاحب کا موقف تو تفصیل سے سمجھ میں آتا ہے مگر اقبال کے ہاں کچھ اشارات ہی ملتے ہیں جنھیں آپس میں جوڑ کر کسی منظم اور مرتب خیال کی صورت دینا مشکل ہے ۔ اس معاملے میں ان کی شاعری سے بھی مدد نہیں ملتی ' بلکہ شاعری اس دشواری کو اور بڑھا دیتی ہے ۔ کہیں وحدت الوجودی نظر آتے ہیں اور کہیں وحدت الوجود کے مخالف ۔ البتہ ان کے بنیادی تصور یعنی ' خودی ' کی روشنی میں اتنا تو کسی قدر یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس نقطہ نظر کے حامی نہیں تھے ' تاہم اس بحث میں ان کا حتمی موقف کیا تھا ؟ اس کے نظری حدود اور استدلالی تفصیلات واضح نہیں ۔ اس کا سبب غالباً" یہ ہے کہ وہ خود کو محض وحدت الوجود کے ناقد کی حیثیت سے پیش نہیں کرنا چاہتے تھے ۔ انہیں زیادہ دلچسپی اس بات سے تھی کہ اس کا متبادل کیسے فراہم کیا جائے ۔ اس پہلو سے دیکھیں تو وحدت الوجود سے ان کے تعلق کی نوعیت ' کچھ پیچیدگی کے باوجود ' اتنی مبہم اور غیر واضح بھی نہیں رہتی کہ اس پر گفتگو ہی نہ کی جا سکے ۔ ہم پہلے علامہ کی ان تحریروں پر نظر ڈالیں گے جن میں براہ راست اس موضوع کو چھیڑا گیا ہے ۔ اس کے بعد ان کے بعض ایسے تصورات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے جو کسی حوالے سے وحدت وجودی کے بارے میں ان کا مجموعی موقف متعین کرنے میں مدد گار ثابت ہو سکتے ہیں ۔ ان کی نظم و نثر دونوں کو یکساں اہمیت دیں گے مگر تاریخ دانوں اور تحقیق کاروں کا انداز اختیار نہیں کریں گے ۔ خیال پر گفتگو ہو گی اور اپنی طرف سے پوری کوشش کریں گے کہ اس مسئلے کے جتنے فریق ہیں ان کے اقوال کو صحت کے ساتھ نقل کر کے ان پر مفصل کلام کیا جائے ۔ اگر کسی بات میں ابہام یا پیچیدگی محسوس ہوئی تو اس کو حل کرنے کے لیے پہلے ان حضرات سے رجوع کریں گے جو اسے own کرتے ہیں ۔ اتفاق یا اختلاف اس کے بعد کریں گے ۔ ایک بات اور ۔ کیونکہ اس کتاب کا بنیادی موضوع وحدت الوجود ہے لہذا محی الدین ابن عربی کو خصوصی بلکہ مرکزی اہمیت دی جائے گی ۔ عربی سے ناواقفیت کی وجہ سے ہم مجبور ہیں کہ ان کی کتابوں کے تراجم پر انحصار کریں ۔ ان کی دو بنیادی کتابوں میں "فصوص الحکم" کے اردو میں کئی ترجمے دستیاب ہیں لیکن " فتوحات مکیہ " کا ترجمہ نہیں ہوا ۔ تاہم ولیم سی چِٹک نے " Sufi Path of Knowledge " میں اس ضخیم کتاب کے متعدد اہم مباحث کو انگریزی میں منتقل کر دیا ہے ۔ ضرورت پڑنے پر اسی سے حوالے نقل کریں گے ۔ وحدت الوجودی روایت کی تفہیم کے لیے

چند اور کتابیں بھی بڑی اہمیت رکھتی ہیں ' انھیں بھی زیر بحث لایا جائے گا ---- مثلاً " : " کتاب الطواسین " (حسین بن منصور حلاج) "دیوان ابن الفارض " وغیرہ - اور پھر اسلام سے باہر دیگر مابعد الطبیعی روایتوں میں اس عقیدے کا جو مستند اظہار ملتا ہے ' اسے بھی ' اندرونی امتیازات کو ملحوظ رکھتے ہوئے ' موضوع سخن بنایا جائے گا - بیشتر مباحث میں زیادہ زور عرفانی جہت پر ہو گا البتہ ثانوی سطح پر وحدت الوجود کی فلسفیانہ اور کلامی تعبیرات پر بھی غور کریں گے - ویسے بھی بات یہی ہے کہ وحدت الوجود دراصل صوفیہ کے ایک طبقے کا علم الکلام ہے - مولانا اشرف علی تھانوی کو تو اصرار ہے کہ یہ ایک کلامی مسئلہ ہے ' اس کا تصوف سے کوئی تعلق نہیں ' جو لوگ اس مسئلے کو الہامی اور کشفی مان کر اسے روح تصوف قرار دیتے ہیں ' وہ ہماری رائے میں سخت غلطی پر ہیں - ہم آگے چل کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ اس روایے نے تمام دینی معتقدات ' بالخصوص 'نبوت پر شدید ضرب لگائی - آج جو ایک گوشے سے تصوف کو متوازی دین بنایا جا رہا ہے [۳] ' اس کی ذمہ داری ایسے ہی لوگوں کے سرجاتی ہے -

ہماری روایت کے بنیادی دھارے میں بہت سے ایسے حضرات بھی شامل ہیں جو یا تو وحدت الوجودی موقف سے لاتعلق ہیں یا اس سے اختلاف رکھتے ہیں - وحدت الوجودیوں کی طرح یہ بھی عرفان' کلام اور فلسفے کے تینوں شعبوں میں نمایاں عمل دخل رکھتے ہیں - بلکہ ان میں سے اکثر' خاص کر مخالفین ' عارفانہ ' متکلمانہ اور فلسفیانہ نقطہ نظر کی بجائے شرعی انداز نگاہ رکھتے ہیں اور ظاہر شریعت سے متبادر ہونے والے احکام و حقائق پر اپنی اساس استوار کرتے ہیں - رد وحدت الوجود میں سب سے موثر کام انھی حضرات کا ہے - تمام اہم مسائل میں ان کی طرف رجوع کیا جائے گا - مثال کے طور پر عرفان میں مولانا روم ' کلام میں امام غزالی ' فلسفے میں ملا محمود جونپوری اور علوم شرعیہ میں ابن تیمیہ وغیرہ -

تصوف کی علمی روایت کے علاوہ اس کے بڑے بڑے عملی مظاہر کا بھی بغور مطالعہ کریں گے تاکہ ایک حلقے کے اس دعوے کی تصدیق یا تردید کے ٹھوس اسباب فراہم ہو سکیں کہ تصوف کا بنیادی مزاج ہی وحدت الوجودی ہے -

چونکہ ہمارا مقصد وحدت الوجود پر مجدد صاحب اور اقبال کی تنقید کا تفصیلی مطالعہ ہے لہٰذا زیادہ تر انھی دونوں کے نقطہ نظر کا تجزیہ کیا جائے گا - آغاز اقبال سے ہو گا' حضرت مجدد کی طرف بعد میں جائیں گے - اس سلسلے میں پہلے علامہ کی وہ چیزیں زیر نظر لائیں گے جن میں وحدت الوجود یا اس کے نمائندوں پر براہ راست کلام کیا گیا ہے - انھیں یکجا نقل کرنے کے بعد ان کے اصولی نکات کا تجزیہ کریں گے - گو کہ اتنا کام حال ہی میں محمد سہیل عمر اپنے طویل مقالے [۴] "Contours of Ambivalence Iqbal and Ibn Arabi : Historical Perspective" میں نہایت عمدگی سے کر چکے ہیں مگر ہماری ضرورت دوسری نوعیت کی ہے - تاہم اقبال کے اعتراضات کو یکجا اور نمبروار نقل کر کے بعد میں انھی نمبروں کے تحت ان پر گفتگو کرنے کا خیال اسی مقالے سے

سوجھا ۔ یعنی اس حصے کی ظاہری ہیئت سہیل عمر صاحب سے ماخوذ ہے ۔ البتہ انھوں نے علامہ کے اعتراضات کو جس طرح حل کیا ہے ' ہم اس سے اتفاق نہیں کرتے ۔ ذرا گہرائی میں جانا چاہیے تھا ۔

اقبال نے جابجا وحدت الوجود اور ارباب وحدت الوجود پر مختلف زاویوں سے اعتراضات کیے ہیں ۔ ذیل میں ان کے بیشتر اقتباسات پیش کیے جا رہے جن کی مدد سے بہ آسانی دریافت کیا جا سکتا ہے کہ وہ وحدت الوجود سے کیا سمجھتے تھے اور اس پر نقد و جرح کرتے وقت ان کی استدلالی اساس کیا تھی ؟

۱ ۔ " .... مگر تعجب ہے کہ شیخ ملا (ملا شاہ بدخشی ' میاں میر صاحب کا مرید اور داراشکوہ کا استاد) کے ملحدانہ و زندیقانہ شعر "من چہ پروائے مصطفیٰ دارم" کو آپ اس کتاب میں جگہ دیتے ہیں اور پھر ملا کی تشریح کس قدر بے ہودہ ہے ۔ یہی وہ وحدت الوجود ہے جس پر خواجہ حسن نظامی اور اہل طریقت کو ناز ہے ؟ اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر رحم کرے اور ہم غریب مسلمانوں کو ان کے فتنوں سے محفوظ رکھے " ۔

۲ ۔ " اس وقت میرا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ کی تعلیمات ' تعلیم قرآن کے مطابق نہیں ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں" ۔ ؎

۳ ۔ " (اسرار خودی کے) دیباچے کی بحث ایک علیحدہ بحث ہے اور وحدت الوجود کا مسئلہ اس میں ضمناً" آ گیا ہے ۔ اس مسئلے کے متعلق جو کچھ میرا خیال ہے وہ میں نے پہلے خط میں عرض کر دیا تھا ۔ فارسی شعرا نے جو تعبیر اس مسئلے کی کی ہے اور جو نتائج اس سے پیدا کیے ہیں ' ان پر مجھے سخت اعتراض ہے ۔ یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائد اسلامیہ کی مخالف معلوم ہوئی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لیے مضر ہے ۔؎

۴ ۔ " ---- مسئلہ وحدت الوجود ان معنوں میں کہ ذات باری تعالیٰ ہر شے کی عین ہے ' قرآن سے ثابت نہیں ۔ اور روحانیت میں اسلامی تربیت کا طریق صحو ہے نہ (کہ) سکر" ۔؎

۵ ۔ " میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی قوی ہو گیا تھا ' کیونکہ فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے ۔ مگر قرآن پر تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مجھے اپنی غلطی معلوم ہوئی اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا" ۔ ؎

۶۔ "حضرت امام ربانی نے مکتوبات میں ایک جگہ بحث کی ہے کہ گسستن اچھا ہے یا پیوستن ۔ میرے نزدیک گسستن عین اسلام ہے پیوستن ' رھبانیت یا ایرانی تصوف ہے اور اسی کے خلاف میں صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں ۔ گزشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی کیا ہے "۔۔"

۷۔ "۔۔۔۔۔ شان عبدیت انتہائی کمال روح انسانی کا ہے ۔ اس سے آگے اور کوئی مرتبہ یا مقام نہیں' یا محی الدین ابن عربی کے الفاظ میں عدم محض ہے یا بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ حالت سکر منشائے اسلام اور قوانین حیات کے مخالف ہے اور حالت صحو جس کا دوسرا نام اسلام ہے ' قوانین حیات کے عین مطابق ہے ' اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا منشا یہ تھا کہ ایسے آدمی پیدا ہوں جن کی مستقل حالت کیفیت صحو ہو ۔ یہی وجہ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں صدیق و عمر تو بکثرت ملے مگر حافظ شیرازی کوئی نظر نہیں آتا "۔"

۸۔ "اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو 'توحید' اور 'وحدت الوجود' کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے ۔ یہ دونوں اصطلاحیں مرادف نہیں بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے ۔ توحید کے مقابلے یا اس کی ضد لفظ 'کثرت' نہیں جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا ہے ' بلکہ اس کی ضد 'شرک' ہے ۔ وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے ۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ حال کے فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور کیے گئے ۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا ۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف و روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف ایک ذات ہے ' باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور حقیقت ایک ہی ہو ۔ چونکہ صوفیا نے فلسفے اور مذہب کے دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھ لیا ' اس واسطے ان کو فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریق ہونا چاہیے جو عقل و ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو ۔ اس غرض کے لیے حالت سکر ممد و معاون ہوئی اور یہ اصل ہے مسئلہ حال و مقامات کی "۔"

۹۔ "قرآن کی تعلیم کی رو سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے ۔ اگر قرآن کریم کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذات باری کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کر سکنا مذہبی زندگی

کے لیے نہایت مفید ہوتا بلکہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی ۔ مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے "۔ "

۱۰۔ " حقیقت یہ ہے کہ کسی مذہب یا قوم کے دستور العمل میں باطنی معانی تلاش کرنا یا باطنی مفہوم پیدا کرنا اصل میں اس دستور العمل کو مسخ کر دیتا ہے ۔ یہ ایک نہایت Subtle طریق تنسیخ کا ہے "۔"

۱۱۔ " جہاں تک مجھے علم ہے 'فصوص' میں سوائے الحاد و زندقہ کے اور کچھ نہیں " "

۱۲۔ " اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف وجودی سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ------ میرا تو عقیدہ ہے کہ غلوئی الزہد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمنیت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں " "

۱۳۔ " ----- دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیہ اسلامیہ اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذات انسانی کو ذات باری میں فنا کر دینے سے پیدا ہوتی ہے اور یہ فنا ذات باری میں ہے ' نہ احکام باری تعالیٰ میں " "

۱۴۔ "مسلمانان ہند کے دل و دماغ پر عجمی تصوف غالب ہے ۔ وہ عربیت کے تخیلات سمجھنے سے قاصر ہیں ۔ مجھے یقین ہے کہ اگر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم بھی دوبارہ پیدا ہو کر اس ملک میں اسلام کی تعلیم دیں تو غالباً" اس ملک کے لوگ اپنی موجودہ کیفیات اور اثرات کے ہوتے ہوئے حقائق اسلامیہ کو نہ سمجھ سکیں ۔ اسلام نہایت سادہ مذہب ہے لیکن اس کی بدیہیات کے اندر ایسی ایسی مشکلات ہیں جن کی حقیقت کا سمجھنا آسان کام نہیں ۔ خاص کر ان لوگوں کے لیے جن کو عجمی "بلند خیالی " کے افسوں نے محسوس فراموش کر دیا ہے "۔ "

۱۵۔ " ----- اگر نور کا اطلاق ذات الٰہیہ پر کیا جائے تو ہمیں اپنی جدید معلومات کی روشنی میں یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کا اشارہ ذات الٰہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے ' ہر کہیں موجودگی (معیت ؟مترجم) کی طرف نہیں ' جس سے بے شک ہمارا ذہن وحدت الوجود کی جانب منتقل ہو جاتا ہے "۔ "

۱۶۔ ہمارے پاس اس علم کے لیے کوئی لفظ نہیں جو اپنے معلوم کا آپ ہی خالق ہے ---- در اصل علم الٰہی کا یہ تصور کہ وہ ایک انفعالی سی ہمہ دانی ہے ' طبیعیات قبل آئین اشٹائین کے اس ساکن و جامد خلا سے مختلف نہیں جس نے جملہ موجودات کو سہارا تو دے رکھا ہے لیکن جس سے ان کے اندر کوئی حقیقی وحدت نہیں پیدا ہوتی ----- علم الٰہی کے اس تصور سے کہ وہ ایک آئینہ ہے جس میں ہر شے

منعکس ہو رہی ہے ' اتنا تو ضرور ثابت ہو جاتا ہے کہ اسے مستقبل کے جملہ حوادث کا علم ہے مگر یوں اس کی آزادی قائم نہیں رہتی "۲۰

۱۷۔ " علم الٰہی کا تصور ایک انفعالی قسم کے علم کلی کی حیثیت سے کیا گیا تو ہمارے لیے خالق کا تصور ناممکن ہو جائے گا۔ "

۱۸۔ " متناہی خودی لامتناہی خودی کے سامنے حاضر ہو گی تو صرف اپنی انفرادیت کو ساتھ لیے ---- پھر انسان کا انجام کچھ بھی ہو ' اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا ۔ قرآن مجید کے نزدیک انسان کی انتہائی مسرت اور سعادت یہ نہیں کہ اپنی متناہیت سے محروم ہو جائے ۔ اس کے 'اجر' غیر ممنون ' کا مطلب ہے اس کے ضبط نفس ' اس کی یکتائی اور بحیثیت ایک خودی اس کی فعالیت کا زیادہ سے زیادہ شدت اختیار کرتے جانا ---- لیکن وحدت الوجود کو یہ نقطہ نظر پسند نہیں ۔ لہٰذا اس کے حامی فلسفیانہ مشکلات کا سہارا لیتے ہیں ۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ذات متناہی اور لامتناہی ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہیں ؟ کیا متناہی خودی لامتناہی خودی کے حضور اپنی متناہیت برقرار رکھ سکتی ہے ؟" "

۱۹۔ "----- جس نقطہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطہ خیال سے شیخ محی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی "۔ "

۲۰۔ "مذکورہ بالا تینوں مسائل (مسئلہ قدم ارواح کملا ' مسئلہ وحدت الوجود اور مسئلہ تنزلات ستہ) میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے ----- مسئلہ قدم ارواح افلاطونی ہے ۔ شیخ عربی نے اس مسئلے میں اس قدر ترمیم کی ہے کہ وہ صلحاء کملا کی ارواح کے قدم کے قائل ہوئے 'مگر ظاہر ہے کہ اصول وہی ہے ۔ -- تنزلات ستہ افلاطونیت جدیدہ کے بانی پلوٹائنس کا تجویز کردہ ہے ----- مسئلہ وحدت الوجود گویا مسئلہ تنزلات ستہ کی فلسفیانہ تکمیل ہے بلکہ یوں کہیے کہ عقل انسانی خود بخود تنزلات ستہ سے وحدت الوجود تک پہنچتی ہے "۔ "

۲۱۔ " ----- اگر ان تمام علوم کو جن کا مجموعی نام علم باطن ہے ' ایک کرے سے مثال دی جائے تو اس کا قطب شمالی اعلیٰ درجے کی فلسفیانہ موشگافی ہے اور اس کا قطب جنوبی ذلیل ترین تو ہم پرستی "۲۵

۲۲۔ " ---- مسئلہ تنزلات ستہ یا اسی قسم کے دیگر مسائل جو عجمی تصوف بطور حقائق کے پیش کرتا ہے ' محض ایک فلسفہ ہیں جن کی وقعت فلسفے کے دیگر نظری نظاموں سے کسی طرح بڑھ کر نہیں ہے ۔ یہ عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ روح اطلاق سے **حضیض** تعین میں تنزل کرتا ہے اور مجمل سے مفصل ہو کر مدارج متعددہ اور منازل

منکشوہ طے کرتا ہوا تعین جسدی تک پہنچتا ہے ' ہمارے نزدیک محض الحاد و زندقہ ہے ۔ یہی مذہب افلاطونیت جدیدہ کے حامیوں کا تھا اور افسوس ہے کہ مروجہ تصوف کی اسی پر عمارت اٹھائی گئی ہے ۔ اگر یہ مان لیا جاتا کہ ہستی کے مختلف مدارج قدرت کاملہ کا ظہور ہیں تو کوئی حرج نہ تھا 'مگر رونا اس بات کا ہے کہ ان مسائل کو حقائق وجودی کے طور پر پیش کیا جاتا ہے "۔۔۔۔۔"[۲۲]

۲۳ ۔ "ولی ' نبی سے بہتر ہے" (محی الدین ابن عربی ۔ فصوص)[۲۰]

وحدت الوجود یا اس کے نمائندوں پر اقبال نے جو براہ راست اعتراضات کیے ہیں ' یہ اقتباسات ان کا تقریباً" احاطہ کرتے ہیں ۔ یہ ٹھیک ہے کہ ان کے ہاں ایسی چیزیں بھی بکثرت ملتی ہیں جنکی وحدت الوجودی تعبیر کی جا سکتی ہے مگر ہمارے خیال میں بعض ٹھوس مشابہتوں کے باوجود انھیں وحدت الوجود کے خانے میں نہیں رکھا جا سکتا ۔ اپنے اس خیال کی تائید میں ہمیں جو کہنا ہے آگے چل کر کہیں گے ۔ فی الحال ان کا ابتدائی تجزیہ کرنا ہے ' پھر اگلے باب میں یہ دیکھنا ہے کہ وحدت الوجود والوں کی طرف سے ان اعتراضات کے کیا کیا جوابات دیے جا سکتے ہیں ۔ ان جوابات کے تقابل میں علامہ کے موقف کی تائید و تردید میں دلائل لانا آسان ہو جائے گا ۔

اعتراض ۱:

" من چہ پروائے مصطفیٰ دارم "

ملا شاہ بدخشی کے ایک شعر کا مصرع ثانی ہے ۔ پورا شعریوں ہے :

پنجہ در پنجہ ء خدا دارم
من چہ پروائے مصطفیٰ دارم

ملا شاہ بدخشی ' میاں میر صاحب کے خلفائے خاص میں شمار ہوتا تھا ۔ داراشکوہ اسی کا مرید تھا ۔ سردست ہمیں نہیں معلوم کہ خود اس نے اس خرافات کی کیا تشریح کی تھی جسے اقبال بے ہودہ کہہ رہے ہیں ' تاہم ہندوستانی وجودیوں کی عادت کے مطابق اس کفر صریح کو بھی معرفت بنایا جا سکتا ہے ۔ مثلاً" ذہن پر ذرا بھی زور دیے بغیر کچھ معارف تو ہم بھی بیان کر سکتے ہیں :

(الف) حقائق ذاتیہ الٰہیہ کا ایسا غلبہ ہے کہ مراتب انسانیہ اپنے انتہائی کمال سمیت اوجھل ہو گئے ہیں ۔ (ب) مشاہدے کی انتہا یہ ہے کہ مشہود کا ظہور کامل بھی محو ہو جائے (ج) اس شعر میں ایک 'دقیق' رعایت یہ ہے کہ 'پنجہ خدا دارم' کو ایک ترکیب تصور کریں تو یہ حضرات خمسہ الٰہیہ کا ٹھیٹھ فارسی ترجمہ ہے ۔ مطلب یہ ہوا کہ حضرات الٰہیہ پانچ ہیں اور ان

کی نسبت سے قابلیات انسانیہ بھی پانچ ہیں ۔ حضرات خمسہ اور قابلیات انسانیہ میں محیط و محاط کی جو نسبت پائی جاتی ہے اس کا کلی تحقق خلق کے اعتباری امتیاز کو بھی زائل کر دیتا ہے اور اس مقام پر ورائے ظہور کی معرفت اور لاتعین کی سیر میسر آتی ہے (د) شہود ذات بلا ملاحظہ تنزلات (ر) یہ خود رسول اللہ صلی علیہ وسلم کا وہ خاص الخاص حال ہے جو (موضوع) حدیث " لی مع اللہ وقت " میں بیان ہوا ہے اور جس کا عملی مظاہرہ بی بی عائشہ کے ساتھ گزرنے والے (من گھڑت) واقعے میں بھی ہوا وغیرہ وغیرہ ۔ ہمیں اصرار ہے کہ مذکورہ بالا شعر کی یہ تمام تشریحات اس علامتی نظام سے پوری مطابقت رکھتی ہیں جس پر وحدت الوجودی بیان کی عمارت کھڑی ہوئی ہے ۔ اس طرح جو طرز تفہیم سامنے آتی ہے اس پر ہم مفصل گفتگو کریں گے ۔ ہماری نظر میں تو اس شعر کا ایک ہی مطلب ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک جاہل اور بے ادب ولایت و نبوت کی بحث سے گمراہ ہو کر یہ دعوا کر رہا ہے کہ ولی' نبی سے افضل ہوتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ جب مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کی پروانہ رہی تو آدمی خدا سے پنجہ کشی کے سوا اور کر بھی کیا سکتا ہے ۔

اعتراض ۲ :

ابن عربی کی تعلیمات' تعلیم قرآن کے مطابق ہیں اور نہ کسی تاویل و تشریح سے اس کے مطابق ہو سکتی ہیں ۔ یہ بہت سخت بات ہے اور اس سے فوری طور پر جو مفہوم ہوتا ہے اس کی تائید نہیں کی جا سکتی ۔ لیکن اس کے باوجود اس کا تجزیہ ضروری ہے کیونکہ اقبال کو ابن عربی سے جو اختلافات ہیں وہ اس ایک جملے میں سمٹ آئے ہیں ۔ ابن عربی کو ماننے والے اس اعتراض کو بجا طور پر رد کر سکتے ہیں اور اس تردید کا جواب دینا خاصا مشکل ہو گا ۔ ہاں اگر یہ کہا جاتا کہ ان کی بعض تعلیمات خلاف قرآن ہیں تو ٹھیک تھا ۔ ویسے اس قول کو ہمیں غور سے دیکھنا چاہیے کیونکہ اس کے قائل تنہا اقبال نہیں ہیں ۔ علمائے امت کی صف اول سے تعلق رکھنے والے بے شمار حضرات صدیوں سے یہی کہتے آ رہے ہیں ۔ دو تعلیمات کی باہمی مطابقت کیا معنی رکھتی ہے ؟ آیا اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ ابن عربی کی تعلیمات کا ہر جزو یعنی ان کا ہر خیال قرآنی تعلیمات سے متصادم ہے یا ان کا مطلب یہ ہے کہ ابن عربی کے بنیادی تصورات قرآن کے نظام مقاصد سے مطابقت نہیں رکھتے ؟ ہمیں یقین ہے کہ وہ دوسری بات کہہ رہے ہیں ۔ یہ بات کسی بڑے تناظر میں درست ہے یا نہیں' یہ ایک الگ مسئلہ ہے ۔

جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں تعلیمات قرآن کے مطابق ہیں تو اس دعوے میں مطابقت کی کئی صورتیں موجود ہو سکتی ہیں ۔ مثلاً" (الف) ان تعلیمات کا مقصود وہی ہے جو قرآن کا ہے اور اس مقصود تک پہنچنے کا راستہ بھی دونوں میں مشترک ہے یا یوں کہہ لیں کہ جو ان تعلیمات کی منزل ہے ' قرآن بھی ہمیں وہیں پہنچانا چاہتا ہے (ب) قرآن ' انسان کی جو علمی ' حالی اور عملی تشکیل کرتا ہے ' یہ تعلیمات اس سے بالکل ہم آہنگ ہیں ۔ (ج) یہ اصول میں قرآن کے تابع ہیں مگر تعبیر میں مختلف (د) ان کی مطابقت ایک خاص نظام لفظ و معنی میں رہ کر ثابت ہے ' اس سے

باہر آ کر مخفی ہو جاتی ہے (ر) قرآن اللہ کا کلام ہے ' اس کا ظاہر متعین ہے اور باطن لا محدود ۔ شرعی علوم باطن کا اثبات کرتے ہیں مگر انحصار ظاہر پر رکھتے ہیں ' یہ تعلیمات ظاہر کا اثبات کرتی ہیں مگر انحصار باطن پر رکھتی ہیں ۔ لہٰذا جس دلیل سے شرعی علوم کا مطابق قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے ' اسی دلیل سے ان تعلیمات کو بھی قرآن کے مطابق کہا جائے گا (س) یہ تعلیمات اپنے فکری و عملی نتائج کے اعتبار سے قرآن کے ساتھ کوئی ٹکراو نہیں رکھتیں (ش) یہ تعلیمات کسی معنوی تبدیلی کے بغیر اپنا اظہار انھی اصطلاحات میں کرتی ہیں جو قرآن میں برتی گئی ہیں ۔ مطابقت کے اور پہلو بھی نکالے جا سکتے ہیں مگر فی الحال ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ہم اس نکتے پر زور دینا چاہتے ہیں کہ علامہ کے اس اعتراض کو رد یا قبول کرتے وقت یہ تمام چیزیں سامنے رہنی چاہئیں ۔ ایک لحاظ سے ہمارا یہ کام اسی کے گرد گھومتا ہے ۔

اعتراض ۳ :

وحدت الوجود کی حالی تعبیر جیسی فارسی شعرا کے ہاں ملتی ہے ' کہیں اور نہیں ملتی ۔ قیصری و جندی کے ہاں بھی نہیں ۔ یہ کہنا شاید غلط نہ ہو گا کہ وحدت الوجود کا حالی نفوذ بڑی حد تک فارسی شاعری کا مرہون منت ہے ۔ وحدت الوجود اگر نرا فلسفہ نہیں بلکہ ایک دینی حقیقت ہے تو اس پر اس وقت تک کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا جب تک یہ واضح نہ ہو جائے کہ یہ اپنے ماننے والوں میں کس قسم کے احوال پیدا کرتا ہے ۔ محض عقلی مقدمات کی بنیاد پر کوئی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا ۔ یہ ٹھیک ہے کہ سب ماننے والے ایک سے نہیں ہوتے ۔ ملا شاہ بدخشی بھی وجودی کہلاتا ہے ' حلولی بھی ابن عربی کا دم بھرتے ہیں ۔ ظاہر ہے ان لوگوں کو وحدت الوجود کا نمائندہ نہیں کہا جا سکتا (گو کہ ان کی خرابی کا اصل سبب وحدت الوجود ہی ہے) ۔ اس کتاب میں ہم انھی حضرات سے سروکار رکھیں گے جو تمام وجودی حلقوں میں مستند گردانے جاتے ہیں ۔

وحدت الوجودی احوال عام طور پر دو مقامات پر صراحت اور قوت کے ساتھ ظاہر ہوئے ہیں ۔ ایک شاعری (خاص کر فارسی شعری روایت) میں اور دوسرے ملفوظات مشائخ میں ۔ ہم زیادہ تر وہ نمونے پیش کریں گے جن سے اقبال کے موقف کو تقویت پہنچے لیکن جہاں ضروری ہوا یہ دیکھنے کی بھی کوشش کریں گے کہ اہل وحدت الوجود انھیں کس معنی میں لیتے ہیں یا لے سکتے ہیں ۔ مثلاً حافظ کا مشہور شعر ہے :

آں تلخ وش کہ صوفی ام الخبائثش خواند
اشہی لنا و احلیٰ من قبلۃ العذارا [۲۰]

" ملفوظات مہریہ " میں ہے کہ کسی نے پیر مہر علی شاہ صاحب سے اس شعر کا مطلب پوچھا "حضرت صاحب نے فرمایا ۔ حافظ صاحب ! اسی طرح ایک دن شعر مذکور کا معنی ہمارے حضرت

اعلیٰ تونسوی سے کسی شخص نے پوچھا تھا ۔ آپ نے فرمایا مصرع اول بشرط شئی کے مرتبے میں ہے اور مصرع ثانی لابشرط شئی کے مرتبے میں "۔ ۸۰

ایسے مواقع پر شعر یا قول اور اس کی تشریح کے مجموعے پر گفتگو ہو گی ۔ نمونے کے طور پر ایک آدھ چیز ابھی دیکھ لیتے ہیں ۔

"ملفوظات مہریہ" ہی کا ملفوظ ۳۰ ملاحظہ فرمائیں :

" ---- غیر مقلدین کے متعلق گفتگو شروع ہوئی ۔ آپ نے فرمایا یہ بھی ایک عجیب فرقہ ہے ۔ حضرات مشائخ کرام کو حسن پرست اور نظر باز کہتے ہیں ۔ انھیں یہ معلوم نہیں کہ عارف کی نظر اس بے نشان پر ہوتی ہے ۔ لیکن چونکہ وہ بے نشان کسی نشان ہی میں پایا جاتا ہے اس لیے ان کا مطمع نظر احسن تعین ہوا کرتا ہے ۔ چنانچہ ایک صحابی فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مجھے جس وقت بھی دیکھتے تبسم فرماتے ' خواہ غم کی حالت میں بھی ہوتے ۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے تبسم شریف کا باعث صحابی مذکور میں حسن و جمال کا وصف تھا نہ کوئی اور چیز ۔

بعدہ فرمایا کہ ایک دن حضرت سلطان العاشقین محبوب الٰہی اپنے چند خواص کے ساتھ کسی بازار میں جا رہے تھے ۔ امیر خسرو بھی ساتھ تھے ۔ بازار میں حضرت کی نظر مبارک کسی امرد پر پڑی ۔ امیر خسرو چونکہ حضرت کے مزاج داں تھے ' سمجھ گئے کہ بالفعل حضرت کا تقاضائے طبعی یہ ہے کہ ایک ساعت یہ امرد قیام کرے تاکہ اس کے صفحہ رخ پر جمال الٰہی کا مطالعہ و مشاہدہ بوجہ احسن کیا جائے ۔ امیر صاحب نے اسے روکنے کے لیے سربازار رقص شروع کر دیا ۔ وہ امرد بغرض تماشا ٹھہر گیا اور دوسرے لوگ بھی بھاری تعداد میں جمع ہو گئے ۔ امیر صاحب کچھ دیر تک اس شغل میں سرگرم رہے ۔ آخر جب احساس کیا کہ حضرت کی طبع مبارک نے اعراض فرمایا ہے تو رقص بند کر دیا ۔ جب حضرت محبوب الٰہی اپنی جگہ پر واپس پہنچے' فرمایا " ترک آج خوب ناچ کیا " ----- کاتب الحروف (جامع ملفوظات) کہتا ہے حضرت کے ان ارشادات کا لمعہ اور منشاء یہ ہے کہ بعض اوقات جمال الٰہی کے مشاہدہ و مطالعہ کے لیے حضرات اہل اللہ کے مطمع نظر اچھی صورتیں یا تعینات لطیفہ ہوا کرتے ہیں ۔ اشعار ذیل سے سمجھنا چاہیے :

جامی

حسن خویش از روے خوباں آشکارا کردہ ای
پس بچشم عاشقاں خود را نظارہ کردہ ای

دیگرے

من کہ در صورت خوباں ہمہ او می نگرم
تو مپندار کہ من روے نکو می نگرم

مستان شاہ

عینک حق نماے اہل بصر
حسن نیکوے موشاں باشد "۲۱

اس بات سے کسے اختلاف ہو سکتا ہے کہ چودھویں صدی ہجری میں شاید ہی کسی کا نام لیا جا سکے جو ابن عربی کے حقائق و دقائق کو پیر صاحب سے بڑھ کر تو کیا' ان کے برابر بھی سمجھتا ہو ۔ اس کے علاوہ علم ظاہر میں بھی آنجناب منتہیانہ شان رکھتے تھے ' اصحاب وحدت الوجود کی اکثریت کے برعکس ظاہری و قانونی امور کی حرمت کو ہمیشہ ملحوظ رکھتے تھے ۔ طبیعت ہر قسم کے غلو سے پاک تھی ۔ صوفی عبدالرحمان لکھنوی نے "کلمہ الحق " لکھ کر مسئلہ وحدت الوجود کو دین و ایمان کا اصل الاصول قرار دیا تو اس وقت کے اکثر وجودیوں نے اسے تنزیل ربانی بنا کر سر آنکھوں پر رکھا ۔ ایک پیر مہر علی شاہ صاحب ہی تھے جنھوں نے اس میں پوشیدہ دجل بھانپ لیا اور "تحقیق الحق فی کلمہ الحق" کے نام سے اس کا لاجواب رد لکھا ۔ یقین نہیں آتا کہ ایسی جامع العلوم و الاداب ہستی بھی اس طرح کی خطرناک حکایت بیان کر سکتی ہے ۔ یہاں اقبال کے زیر نظر اعتراض کا یہ ٹکڑا یاد کیجیے " یہ تعبیر مجھے نہ صرف عقائد اسلامیہ کی مخالف معلوم ہوتی ہے بلکہ عام اخلاقی اعتبار سے بھی اقوام اسلامیہ کے لیے مضر ہے "۔ اخلاقی اعتبار سے تو اس کا ضرر خوفناک حد تک واضح ہے ' اور کیا کھولیں ۔ رونا اس کا ہے کہ محض ایک مابعدالطبیعی مسئلے کے اثبات کے لیے سلطان جی ایسی شخصیت سے جو روحانیت محض کا نمونہ تھے ' ایک ایسا واقعہ منسوب کر دیا گیا جو شرعی اور اخلاقی جہت سے تو قابل نفرت ہے ہی ' جمالیاتی لحاظ سے بھی نہایت مکروہ ہے ۔ تصور جمال جو تصوف میں حب عشقی کی ایک بنیاد ہے جب فساد کا شکار ہوتا ہے تو ایسی ہی کہانیاں وجود میں آتی ہیں ۔ جمال کی اصل قدسی کا صاف انکار کرنے کی بجائے اسے نفس کی اس سطح تک اتار لایا جاتا ہے جو بظاہر بڑی لطافت رکھتی ہے مگر در حقیقت تمام کثافتوں کی جڑ یہیں سے پھوٹتی ہے ۔ حسن حقیقی کو نفس کی پسندیدہ صورتوں میں دیکھنے کا عمل اسی فساد پر دلالت کرتا ہے ۔ یہ اچھی صورتیں یا تعینات لطیفہ کیا ہیں ؟ نفس کے پست ترین میلانات کی تسکین کے ذرائع ۔ ورنہ جمال مطلق کا ظہور ظاہری جمالیات کے مسلمات کا پابند کیسے ہو سکتا ہے ۔ اور پھر کاتب الحروف صاحب نے اشعار بھی کمال کے نقل کیے ہیں ۔ خیر انھیں اس باب میں دیکھیں گے جو فارسی شعری روایت کے مطالعے کے لیے مخصوص ہو گا ۔

اعتراض ۳ :

ذات الٰہیہ کو ہر شے کا عین کہنا' تاویل کے ساتھ قرآن سے ثابت ہے۔ جیسا کہ پیر مہر علی شاہ صاحب نے ایک جگہ فرمایا:

"اکثر آدمی حضرت الشیخ (ابن عربی) کی عبارت ذیل " اوجد الاشیاء و ھو عینھا " سے وہم میں پڑے ہیں اور اس عبارت سے خالق و مخلوق کا اتحاد سمجھ کر حضرت الشیخ پر ناحق زبان تکفیر و تشنیع دراز کرتے ہیں۔ حالانکہ حاشا و کلا ازروی تحقیق حضرت الشیخ کی ہرگز یہ مراد نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ عین کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ کہا جاتا ہے کہ یہ چیز اپنی عین ہے یعنی بطریق حمل اولی چنانچہ الانسان انسان " --- اور دوسرا معنی عین کا یہ ہے کہ مابہ القوام یعنی وہ چیز جس کے ساتھ دوسری چیز کا قیام ہو۔ اور یہاں یہی معنی مراد ہیں' نہ معنی اول "[۳۰]

اگر ایسی تاویلات کا سہارا نہ لیا جائے تو خالق و مخلوق کی عینیت کا ہر تخیل خلاف قرآن ہے۔ ویسے ہم ادب سے عرض کریں گے کہ حضرت کے اس کلام میں کم از کم دو اشکال ہیں۔ (۱) عین کو فقط دو معنی میں محدود کر دیا گیا (۲) عین بمعنی مابہ القوام مخدوش ہے اور محض تکلف معلوم ہوتا ہے۔ یوں تو پہلی تعریف یعنی بطریق حمل اولی ذاتی بھی محکم نہیں ہے مگر یہاں اس کی تفصیل میں جانا بے محل ہوگا البتہ اتنا اشارہ شاید کافی ہو کہ عینیت 'نقطے' پر نہیں بلکہ 'خط' پر قائم ہے یعنی کلاسیکی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ اس کے لیے طرفین کا ذہنی یا خارجی تصور یا تحقق اور خواہ عقلی سطح پر ہی ہو لیکن ایک باہمی تمایز لازمی ہے۔ جیسے " صفات عین ذات ہیں " کے قضیے کو بطریق حمل اولی قیاس نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس صورت میں یہ کہنا پڑے گا کہ علم خدا ہے' قدرت خدا ہے' سمع خدا ہے' بصر خدا ہے' وغیرہ وغیرہ۔ تاہم یہ کہنا بھی درست نہ ہو گا کہ اس جملے میں لفظ عین غلط استعمال ہوا ہے۔ تو پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ عین کے دو نہیں بلکہ تین معنی ہیں۔

اس اعتراض کا دوسرا حصہ یعنی " روحانیت میں اسلامی تربیت کا طریق صحو ہے' نہ سکر " اہل وحدت الوجود پر عموم کے ساتھ وارد نہیں ہوتا۔ یہ اصول تربیت ان کی اکثریت میں مروج اور مسلم ہے۔ لیکن اقبال سکر و صحو کو محض احوال کے معنی میں استعمال نہیں کرتے' ان کی نظر میں یہ حقیقت کے بارے میں دو رویے ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں یا دو مختلف methods ہیں جن کا موضوع وصول الی اللہ ہے۔ ایک نفی خودی کی راہ سے خدا تک پہنچنے کا مدعی ہے اور دوسرا اثبات خودی کی راہ سے۔ اس معاملے میں خاصی باریکیاں ہیں۔ آدمی سوچنے بیٹھے تو کسی ایک موقف پر ٹکنا مشکل ہو جاتا ہے۔ سردست ہم یہی عرض کرنا چاہتے ہیں کہ اقبال سکر و صحو کو جن معنوں میں لیتے ہیں انہیں پیش نظر رکھیں تو اس اعتراض کو روا روی میں نہیں ٹالا جا سکتا۔ ہمیں تفصیل سے دیکھنا پڑے گا کہ مسئلہ وحدت الوجود جن احوال و کیفیات سے مناسبت رکھتا ہے وہ سکر کی قبیل سے ہیں یا نہیں؟

اعتراض ۵ :

" فلسفہ یورپ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے ۔ " یہ بات وحدت الوجود کی اس تعبیر کے حوالے سے تو بالکل غلط ہے جو ابن عربی وغیرہ کے ہاں پائی جاتی ہے مگر فلسفیانہ نقطہ نظر سے اسے یکسر رد نہیں کیا جا سکتا ۔ فلسفہ خواہ تجربی ہو یا عینی ، جب بھی نظام عالم کی حقیقت اور وجود کی ماہیت پر غور کرے گا ، لامحالہ وحدت فی الکثرت کے اثبات پر مجبور ہو گا ، یعنی وحدت الوجود کی طرف رخ کرے گا ۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ اس وحدت کا مصداق ذہنی ہے یا خارجی ہے یا انتزاعی ۔ اپنی تمامتر اہمیت کے باوجود یہ ضمنی مباحث ہیں ، اصل چیز تحقق وحدت ہے جو سب میں مشترک ہے ۔

اعتراض ۶ :

' گسستن ' یعنی غیریت اور ' پیوستن ' یعنی عینیت میں کسے ترجیح ہے ؟ یہ بحث ہم مجدد صاحب سے متعلقہ ابواب میں کریں گے ۔ اقبال کا موقف یہ ہے کہ گسستن پیوستن سے بہتر ہے کیونکہ (۱) شعور خودی بہتر ہے فنائے خودی سے (۲) امتیاز بہتر ہے اتحاد سے (۳) صحو بہتر ہے سکر سے (۴) نزول بہتر ہے عروج سے (۵) عمل بہتر ہے فکر سے (۶) حضور فی الاحکام بہتر ہے حضور فی الذات سے اور نتیجتہ " نبوت مطلقاً " افضل ہے ولایت سے (اس سے قطع نظر کہ ولایت نبی کی ہے یا ولی کی) ' گسستن ' کے وجوہ ترجیح میں ایک وجہ اور بھی ہے ۔ اسے بھی تفصیل سے بیان کریں گے کہ ' گسستن ' کی نسبت فاعلی خدا کی طرف ہے جبکہ ' پیوستن ' کی بندے کی طرف ۔ نسبت کا شرف بھی اس کی فضیلت کی ایک اہم دلیل ہے ۔

اعتراض ۷ :

اس کی تین شقیں ہیں : (۱) عبدیت روح انسانی کا انتہائی کمال ہے ۔ اس سے کسی کو اختلاف نہیں ۔ بلکہ ابن عربی نے اس کمال پر جس بلندی سے گفتگو کی ہے ، سچ پوچھیں تو وہاں تک یہ ' شاہین کا فوری ' بھی نہیں پہنچ سکا ۔ مگر مشکل یہ ہے کہ کسی شے کا انتہائی کمال اس کے تعین بالاستقلال پر دلالت کرتا ہے جس سے اس شے کا امتیاز ذاتی قائم ہوتا ہے جو کبھی زائل نہیں ہوتا ۔ وحدت الوجودی ، اشیاء کے مستقل امتیاز ذاتی کے قائل نہیں ہیں کیونکہ اس سے کثرت کا حقیقت نفس الامری ہونا ثابت ہو جاتا ہے ۔ (۲) حالت سکر ، منشائے اسلام اور قوانین حیات کے خلاف ہے اور حالت صحو ان کے مطابق ۔ یہاں بھی وہی صورت ہے ۔ وحدت الوجودی اپنی طرف سکر کے انتساب کو تسلیم نہیں کرتے ۔ وہ اسے بہتان سمجھتے ہیں ۔ ان کی نظر میں وحدت الوجود حال نہیں ہے ، بلکہ حقیقت الحقائق کا کلی انکشاف ہے جو علم و معرفت کا انتہائی مقام ہے ۔ جبکہ اقبال ، مجدد صاحب کے بعض اقوال کی روشنی میں اسے غلبہ حال یعنی سکر ہی سمجھتے ہیں ۔ سچ کی

راہ یہ ہے کہ ان احوال کا مطالعہ کیا جائے جنھیں حضرات وحدت الوجود بھی مستند جانتے ہیں یا کم از کم ان کی تردید نہیں کرتے ۔ اقبال ان احوال کو منشاے اسلام یعنی عبدیت اور قوانین حیات یعنی حرکت و عمل کے منافی کیوں سمجھتے ہیں ؟ یہ اس مطالعے کے بعد ہی واضح ہو گا ۔ (۳) رسول اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے براہ راست تربیت پانے والوں کے احوال حافظ و عراقی ایسے صاحبان حال کے احوال سے بالکل مختلف ہیں ۔ ایسا کیوں ہے ؟ کیا صدیق و عمر اس محبت و معرفت سے محروم تھے جو حافظ وغیرہ کے حصے میں آئی یا جذب و معرفت العہد کا جو ظہور اس زمانے میں ہوا' خیرالقرون اس سے خالی تھا ؟ ان چیزوں کا جواب اتنا آسان نہیں ہے اور جواب کی یہ دشواری اس اعتراض کو تقویت پہنچاتی ہے بلکہ ایک درجے میں قابل قبول بنا دیتی ہے ۔ اب یا تو یہ مانا جائے کہ یہ احوال بالکل غیر اہم اور کم وقعت ہیں لہٰذا جماعت صحابہ میں ان کا نہ پایا جانا کوئی نقص کی بات نہیں ' یا یہ دعوا کیا جائے کہ تعلق مع الحق سے پیدا ہونے والے احوال و کمالات کو کسی ایک دور یا کسی ایک طبقے میں محدود کر دینا حق تعالیٰ کی شان نہ پہچاننے کی دلیل ہے ۔ ہم دیکھیں گے کہ اہل وحدت کس طرف گئے ہیں ۔

اعتراض ۸ :

یہ اعتراض بظاہر محکم مقدمات پر مبنی ہے مگر در حقیقت خاصا کمزور ہے ۔ توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں غلطی صوفیہ سے نہیں ' خود اقبال سے ہوئی ہے ۔ اصل اصطلاح ' توحید ' ہی ہے ' ' وحدت الوجود ' تو اس کی عرفانی یا عقلی دلالت کا عنوان ہے جو بعد میں دیا گیا ۔ ابن عربی کے ہاں وحدت الوجود کی اصطلاح کہیں نہیں ملتی ۔ دیگر صوفیہ بھی زیادہ تر توحید وجودی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں ۔ یہ ٹھیک ہے کہ توحید کی ضد شرک ہے اور وحدت کی کثرت ۔ لیکن یہ بھی دیکھنا چاہیے کہ توحید کی اصل وحدت ہے اور شرک کی اصل کثرت ۔ ان میں لازم و ملزوم اور عام خاص مطلق کی نسبت ہے ۔ شرک اس کے سوا اور کیا ہے کہ کثرت کو وحدت کے مرتبے میں ثابت کیا جائے اور اس کے لیے بھی وہی احکام تجویز کیے جائیں جو وحدت سے خاص ہیں ۔ توحید وجودی والوں نے وحدت کا حقیقی محمول ' وجود ' کو قرار دیا ہے ' کثرت اس محمول کی وحدت کو مشتبہ بنا دیتی ہے ۔ یہی شرک کا نقطہ آغاز ہے ۔

اعتراض ۹ :

دیکھنا یہ ہے کہ آیا وحدت الوجود کا کوئی مستند نمائندہ یہ کہتا ہے کہ ' وجود فی الخارج ' یعنی کائنات کو ذات باری سے اتحاد کی نسبت ہے ' مخلوقیت کی نہیں ۔ اور ذات باری کثرت نظام عالم میں دائر و سائر ہے ؟ مسئلہ یہ ہے کہ اقبال وحدت الوجود کی بنیادی اصطلاحات اور ان کے Meaning structure سے زیادہ مس نہیں رکھتے ۔ وجودی تصورات پر جرح کرنے کے لیے جب انھیں بیان کرنے چلتے ہیں تو اکثر اوقات ایسے الفاظ استعمال کر جاتے ہیں جن کا فوری مفہوم ان تصورات سے مطابقت نہیں رکھتا ۔ ویسے یہ مسئلہ تنہا اقبال کا نہیں ' وحدت الوجود کے تمام غیر

متصوف ناقدین کا یہی حال ہے ۔ تاہم علامہ کے ہاں ' اگر کوشش کی جائے تو لفظ کی اصطلاحی دلالت کو نظرانداز کر کے کسی حد تک اس مدلول تک پہنچا جا سکتا ہے جو بین الفریقین مسلم ہو ۔ کسی اختلافی بحث میں ایک فریق کو یہ رعایت دینا اگرچہ خاصا ناروا عمل ہے مگر جہاں تک اقبال کا تعلق ہے ' ایسا کرنا ناگزیر ہے ۔ ایک تو اس وجہ سے کہ عہد جدید کے مسلمان کا ذہن بلکہ طرز احساس تک ' اپنی تمامتر خصوصیات کے ساتھ جس طرح ان کے ہاں ظاہر ہوا ہے 'کہیں اور نہیں ہوا ۔ حتیٰ کہ سرسید کے ہاں بھی ------ دوسرے اس سبب سے کہ اقبال ان چند لوگوں میں ہیں جنہوں نے وجودی افکار کو فلسفیانہ اور احوال کو نفسیاتی نقطۂ نظر سے دیکھا ۔ گو کہ تصوف سے عملی تعلق نہ رکھنے والے لوگ اس مبحث میں اکثر فلسفے ہی کے دروازے سے داخل ہوتے رہے ہیں لیکن علامہ کا امتیاز یہ ہے کہ اس معاملے میں انھوں نے کسی مخصوص فلسفیانہ روایت کو ملحوظ رکھنے کی بجائے پورے ذہن جدید کو مابعد الطبیعی حقائق کے مقابل کر دیا اور تمام دینی واردات کو (جن میں وحدت الوجودی احوال بھی شامل ہیں) تجزیہ نفس انسانی کے ان معیارات کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی جو اس دور کی نفسیات نے وضع کیے تھے ۔ یہ الگ بات کہ اس طریق کار ہی کو رد کر دیا جائے مگر اتنا بہرحال یقینی ہے کہ اسے نظرانداز کر کے ہم جدید ذہن اور اس کی بنیادی فعلیت سے بے خبر رہ جائیں گے ۔

اقبال کے اعتراض کو یوں بھی formulate کیا جا سکتا ہے کہ وجودی حضرات کائنات کو ذات الٰہیہ کا عین سمجھتے ہیں اور اسے فی الاصل اسی وجود سے موجود مانتے ہیں جو ذات حق کو حاصل ہے --- وحدت الوجود کے اسلامی نمائندوں نے تقریباً" ہر معاملے میں جو بے شمار معنوی اور تکنیکی باریکیاں پیدا کر دی ہیں ' ان میں نہ پڑا جائے تو یہ اعتراض ایک مضبوط اعتراض ہے ۔ ابن عربی اور ان کے شارحین میں شاید ہی کوئی ہو گا جو اس کی زد میں نہ آتا ہو ---- وحدت الوجود کا موضوع وجود حق بلحاظ تعینات ہے ۔ اگر کائنات کسی اور وجود سے موجود ہے تو یہ بنیادی قضیہ ہی لغو اور باطل ٹھہرتا ہے ۔ توحید وجودی کی محتاط سے محتاط تعبیر بھی اس عینیت کا کسی نہ کسی درجے میں اثبات کرنے پر مجبور ہے ۔ یہاں وجودیوں کی اس بحث سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے جس کی رو سے خالق و مخلوق میں عینیت ہے نہ غیریت ۔ ' لاعین و لاغیر ' ایک قول محال ہے جو وحدت الوجود سے تشکیل پانے والے نظام حقائق میں اس کے علاوہ کوئی اور معنی دے ہی نہیں سکتا کہ عینیت حقیقی ہے اور غیریت اعتباری ۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ وجود کو مادہ اصلی فرض کر لیا جائے تو حق اور خلق ' رب اور عبد اس کی دو صورتیں ہیں جو صورت کی جہت سے تو باہم مغائر ہیں لیکن اصل میں ایک ہیں ۔ اسی بات کو عبدالکریم جیلی نے "انسان کامل " میں یوں بیان کیا ہے :

" ----- اور اس جوہر کے واسطے دو عرض ہیں یعنی پہلا ازل اور دوسرا ابد --- ۔ اور اس کے واسطے دو وصف ہیں یعنی پہلا حق اور دوسرا خلق -- اس کے واسطے دو نعت ہیں

پہلا قدم اور دوسرا حدوث --- اور اس کے دو نام ہیں یعنی پہلا رب اور دوسرا عبد --- اور اس کی دو صورتیں ہیں یعنی پہلی ظاہر کہ وہ دنیا ہے اور دوسری باطن کہ وہ آخرت ہے --- اور اس کے دو حکم ہیں یعنی پہلا وجوب اور دوسرا امکان --- اور اس کے دو اعتبار ہیں یعنی پہلا یہ کہ وہ بالذات مفقود اور اپنے غیر کے واسطے موجود ہو - اور دوسرا اعتبار یہ ہے کہ وہ اپنے غیر کے واسطے مفقود اور اپنے واسطے موجود ہو - اور اس کی دو معرفتیں ہیں یعنی پہلی یہ کہ کبھی وجوبیت (ایجابیت) ہو اور کبھی سلبیت ہو ' اور دوسری معرفت یہ ہے کہ پہلے سلبیت ہو اور پھر وجوبیت (ایجابیت) ہو۔ "[۳۱]

(جاری ہے)

اقبال کی اردو شاعری کا مختصر فنی جائزہ

ڈاکٹر تحسین فراقی

محل ایسا کیا تعمیر عرفی کے تخیل نے
تصدق جس پہ حیرت خانہء سینا و فارابی

اور

نطق کو سو ناز ہیں تیرے لب اعجاز پر

اقبال کے عرفی اور غالب کے بارے میں کہے گئے ان مصرعوں کا اطلاق خود اقبال پر بھی ہوتا ہے جن کی فکر بلند صفت برق چمکتی ہے اور جو اردو اور فارسی شاعری کی توانا' منفرد' معنی آفرین اور انقلاب انگیز آواز ہیں - یہ شاعری اپنے موضوعات و مضامین کے اعتبار سے تو منفرد ہے ہی ' اپنے اسالیب کے اعتبار سے بھی حد درجہ لائق توجہ ہے - یہ الگ بات ہے کہ اپنے فنی محاسن کے اعتبار سے یہ اس قدر منفرد اور وسیع و عمیق ہے کہ ابھی تک اس کا کوئی ایسا جامع فنی جائزہ مرتب نہیں ہو سکا جسے ایک روشن مثال کے طور پر پیش کیا جا سکے - اس صورت حال کے جہاں کئی اسباب ہیں وہیں ایک سبب خود اقبال کے اپنے ایسے اظہارات بھی ہیں جن میں کمال بے نیازی یا انکسار سے کام لیتے ہوئے انھوں نے خود کو ایک ایسے مصلح کے طور پر پیش کیا ہے جو فن کو بحیثیت فن اپنا مقصود نہیں سمجھتا بلکہ اس کے توسط سے بعض ایسے حقائق بیان کرنا چاہتا ہے جو اس کی قوم کے لیے بالخصوص اور نوع انسانی کے لیے بالعموم مفید ہوں - نتیجہ یہ ہے کہ ان کے ناقدین اور قارئین کی زیادہ توجہ بھی ان کے افکار ہی پر مرکوز رہی ہے اگرچہ ادھر کچھ عرصے سے ہمارے پڑوسی ملک بھارت میں اقبال کی فنی یافت کا نئے تنقیدی پیمانوں سے جائزہ لیا جا رہا ہے اور اس باب میں اسلوب احمد انصاری' مسعود حسین خان 'شمس الرحمان فاروقی' مغنی تبسم اور گوپی چند نارنگ کی کاوشیں ایک حد تک معنی خیز ثابت ہوئی ہیں - لیکن پاکستان میں اس طرف ابھی اتنی

توجہ نہیں کی جا رہی جتنی ضروری ہے یہ الگ بات ہے کہ اقبال کے فنی محاسن خصوصاً" ان کی منفرد ہیئتی کاوشوں اور ان کے صوتیاتی نظام کی جانب اول اول توجہ پاکستان ہی کے بعض نقادوں نے کی تھی جن میں حمید احمد خاں، سید عابد علی عابد، آسی ضیائی، سید عبداللہ، صوفی تبسم اور شوکت سبزواری کے نام قابل ذکر ہیں ۔ کاش یہ سلسلہ تفصیل اور تندہی کے ساتھ آگے بڑھتا ۔ پیش نظر مضمون میں علامہ کی اردو شاعری کے صرف چند فنی محاسن کا ایک اجمالی جائزہ پیش کیا جا رہا ہے ۔ میں نے اس باب میں اقبال کے کلام پر مبنی ان کی دو ایک ایسی خود نوشت بیاضوں سے بھی مدد لی ہے جن سے پتہ چلتا ہے کہ :

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست

اور

نہ زباں کوئی غزل کی نہ زباں سے باخبر میں

کہنے والا شاعر فن کی باریکیوں سے کیسا واقف اور کس قدر آگاہ ہے اور اپنے کلام کی تہذیب و تزئین میں کیسی جاں گسل کاوش کرتا ہے ۔ جگن ناتھ آزاد نے اپنے ایک مضمون میں لکھا ہے کہ :

" ۱۹۱۸ء میں جب رموز بے خودی چھپی تو جسٹس دین محمد نے اقبال سے کہا کہ یوں تو یہ ساری مثنوی لاجواب ہے لیکن اس کا ایک شعر مجھے خاص طور پر پسند آیا ہے اور وہ شعر یہ ہے :

درمیان کارزار کفر و دیں
ترکش ما را خدنگ آخریں

اقبال نے جواب میں کہا: " دین محمد ! یہ شعر میری چالیسویں کوشش کا نتیجہ ہے"

اس واقعے سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ پیغام کی عظمت، فنی ریاضت کی کس درجہ متقاضی ہے ۔ اقبال نے ایک اور موقعے پر کہا تھا کہ جہاں کوئی بڑا شعر پاؤ سمجھو کہ کوئی مسیحا مصلوب ہوا ہے ۔ علاوہ ازیں شعر کی زبان میں بھی کہا تھا :

ع : مصرع من قطرۂ خون من است

حقیقت یہ ہے کہ اقبال اپنی انگلیوں کی پوروں تک اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ بڑا فن خون جگر سے غذا پاتا ہے اور سل کو دل بناتا ہے :

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزہ ء فن کی ہے خون جگر سے نمود
قطرہ ء خون جگر سل کو بناتا ہے دل
خون جگر سے صدا سوز و سرور و سرود

انھوں نے فنون لطیفہ میں پائے جانے والے سرور کے حوالے سے سوال اٹھایا تھا کہ اس کا ماخذ کیا ہے اور جو جواب فراہم کیا وہ اس کے سوا کیا ہے کہ اس کا ماخذ دھڑکتا ہوا قلب انسانی ہے ۔ غالب نے تخلیقی عمل کی پراسراریت کے باب میں اپنی بے بسی کا کھلا اعتراف کرتے ہوئے کہا تھا :

ندانم کہ پیوند حرف از کجاست
دریں پردہ لحن شگرف از کجاست

اور اقبال نے جو سوال اٹھائے ان میں سے ایک کا خلاصہ اوپر درج ہوا ۔ شعر کے پیکر میں ڈھلتے اور گونجتے بولتے یہ سوال یوں مرتب ہوئے تھے :

(الف) سخن میں سوز الٰہی کہاں سے آتا ہے
یہ چیز وہ ہے کہ پتھر کو بھی گداز کرے

(ب) آیا کہاں سے نالہ ء نے میں سرور مے
اصل اس کی نے نواز کا دل ہے کہ چوب نے
؟

اور جواب یہ تھے کہ سینہ ء روشن اور دل گداختہ ہی فن کے اصل ماخذ ہیں :

حق اگر سوزے ندارد حکمت است
شعر می گردد چو سوز از دل گرفت

یا:

سینہ روشن ہو تو ہے سازِ سخن عین حیات
ہو نہ روشن تو سخن مرگِ دوام اے ساقی

ایک اور موقعے پر اقبال نے اپنی ایک نثری تحریر میں اپنی کیفیات قلبی کو شعر کے پیکر میں ڈھالنے کی اپنی خلقی مجبوری کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا:

"قسم بخدائے لایزال' میں ---- سچ کہتا ہوں کہ بسا اوقات میرے قلب کی کیفیت اس قسم کی ہوتی ہے کہ میں باوجود اپنی بے علمی اور کم مائیگی کے شعر کہنے پر مجبور ہو جاتا ہوں ورنہ مجھے نہ زبان دانی کا دعوی ہے نہ شاعری کا"

یہ اقبال کی عظمت کی بڑی دلیل ہے کہ ان کے یہاں اس قبیل کے انکسار آمیز اعترافات ملتے ہیں لیکن اس کے دوش بدوش اقبال کو اس امر کا بھی توانا احساس تھا کہ ان کی فکر کی برگزیدگی نئے' تازہ تر' وسیع اور بے کنار اظہاری سانچوں کی متقاضی ہے اور روایتی شعری پیکر اس کی کفایت کرنے سے قاصر ہیں - اسی لیے فرمایا:

در نمی گنجد بہ جو عمّان من
بحرہا باید پئے طوفان من

یہاں یہ سوال بے محل نہ ہو گا کہ اگر یہ سیلاب فکر اور طوفان خیال شعری پیکر میں نہ ڈھلتا اور محض نثر تک محدود رہتا تو کیا یہ اتنا ہی "پیمبر شکار" اور یزداں گیر ہوتا؟ میرا جواب ہے کہ ہرگز نہیں - اس کا مطلب یہ ہوا کہ اقبال کے پیغام اور فکر و فلسفہ کو تاثیر کی تیز دھار نشتریت ان کے شعری پیکروں نے عطا کی ہے - چنانچہ یہ شاعری اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ دیکھا جائے کہ وہ کون سے عناصر ہیں جو اسے "چیزے دگر" بناتے ہیں اور یہ ساحری اعجاز کی حدوں کو چھوتی ہے تو کیسے؟

اگر مبالغہ نہ سمجھا جائے تو میں یہ عرض کرنے کی جسارت کرتا ہوں کہ اقبال ہماری اردو شاعری کی تاریخ میں وہ واحد اور اب تک تنہا شاعر ہیں جنھوں نے مسلم دنیا کی ڈیڑھ ہزار سالہ فکری و فنی روایت کو نہایت حیران کن طریقے سے جذب کیا ہے - یہاں چونکہ فکر سے بحث نہیں اس لیے فن کو پیش نظر رکھتے ہوئے عرض ہے کہ پچیس چھبیس برس کی عمر ہی میں اقبال کو فن ' اس کی باریکیوں کا تحیر خیز شعور اور شعر گوئی کی غیر معمولی فطری صلاحیت حاصل تھی - بیسویں صدی کے بالکل اوائل میں جب "تنقید ہمدرد" کے نام سے اقبال اور ناظر کے بعض اشعار پر

زبان و بیان کے نقطہ ء نظر سے اعتراض کئے گئے تو اس پر اقبال نے "اردو پنجاب میں" کے زیر عنوان ایک معرکے کا معقول اور مسکت جواب لکھا تھا جو مخزن کے اکتوبر ۱۹۰۳ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ اس مضمون سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ چھبیس برس کے اس نوجوان نے اردو اور فارسی کے کلاسیکی اور معاصر ادب کا کیسا گہرا مطالعہ کر رکھا تھا اور اساتذہ کے کلام کی مثالیں انھیں کس خوبی سے مستحضر تھیں۔

بال جبریل کی ایک غزل میں اقبال نے اپنے فطری شاعر ہونے کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے:

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسن معنی کو
کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی

مگر ان کی بیاضوں کا مطالعہ اس بین اور کامل تر حقیقت کی نشاندہی کرتا ہے کہ حسن معنی کی مشاطگی ہی سے فن میں نکھار آتا ہے اور اس میں کیفیت اعجاز پیدا ہوتی ہے۔ اقبال کو خود بھی فنی ریاضیت کی بارآوری کا توانا احساس تھا تبھی تو ضرب کلیم میں انھوں نے اس کا دو ٹوک اظہار کرتے ہوئے لکھا تھا:

ہر چند کہ ایجاد معانی ہے خداداد
کوشش سے کہاں مرد ہنرمند ہے آزاد
خون رگ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر
میخانہ' حافظ ہو کہ بت خانہ ء بہزاد
بے محنت پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شرر تیشہ سے ہے خانہ ء فرہاد!

کلام اقبال کی خود نوشت بیاضیں خون رگ معمار کی گرمی کی آتشیں مظہر ہیں۔ بے محل نہ ہو گا اگر میں صرف بال جبریل کے مشمولات پر مبنی ان کی بیاض ثانی میں سے چند مثالیں نقل کر دوں۔ ان مثالوں کے مطالعے سے اندازہ ہو گا کہ اقبال ایک دفعہ شعر یا مصرع کہہ چکنے کے بعد جب اسے نظرثانی و ثالث کی سان پر چڑھاتے ہیں تو اس میں تاثیر کی ایسی دھار پیدا ہو جاتی ہے کہ مصرعے یا شعر کی خلش اس وقت محسوس ہوتی ہے جب وہ دل کی تہوں میں ترازو ہو جاتا ہے۔ ایسے نظرثانی شدہ مصرعوں کے روشن وجود پر بار بار اپنی آنکھوں سے صاد بر صاد لکھنے کو جی چاہتا ہے۔ ذرا ذیل کا نقشہ ملاحظہ فرمایئے۔ یہ مثالیں مذکورہ بیاض میں سے بغیر کسی بڑی کاوش کے چنی گئی ہیں۔ ان میں بعض مصرعوں میں تو تین تین دفعہ تبدیلیاں کی گئی ہیں مگر کیسی روشن' بلیغ' بامعنی' سحرانگیز اور معجز اثر تبدیلیاں:

مصرع یا شعر کی اولین صورت	نظرثانی شدہ صورت
(الف) - مرکب روزگار پہ بارگراں ہے تو کہ میں	شانۂ روزگار پر بارگراں ہے تو کہ میں
(ب) - حسن کو اپنی تجلی ہائے بیم کے لیے !	حسنِ بے پروا کو اپنی بے نقابی کے لیے
ہوں اگر شہروں سے بن پیارے تو شہر اچھے کہ بن	ہوں اگر شہروں سے بن پیارے تو شہر اچھے کہ بن
(ج) - من کی دنیا ؟ عشق و مستی کا مقام ارجمند	من کی دنیا؟ من کی دنیا سوز و مستی جذب و شوق
تن کی دنیا ؟ میرو سلطانی' سود و سودا' مکر و فن	تن کی دنیا ؟ تن کی دنیا' سود و سودا' مکر و فن
(د) ۱ - نہ ہوں کیونکر مقابان فرنگی بدگماں مجھ سے	بہت مدت کے نخچیروں کا انداز نگہ بدلا
۲ - عجب کیا ہے کہ نخچیروں کا انداز نظر بدلے	X
۳ - عجب کیا ہے کہ نخچیروں کا انداز نگہ بدلے	X
(ہ) - کب تک رہے محکومیٔ انجم میں مری خاک	کب تک رہے محکومیٔ انجم میں مری خاک
یا میں نہیں یا پردۂ افلاک نہیں ہے	یا میں نہیں یا گردش افلاک نہیں ہے
(و) - بجلی ہوں نظر کاخ سلاطیں پہ ہے میری	بجلی ہوں نظر کوہ و بیاباں پہ ہے میری
میرے لیے شایاں خس و خاشاک نہیں ہے	میرے لیے شایاں خس و خاشاک نہیں ہے
(ز) - ابو تراب ہے خیبر کشاد مرحب کش	X
کہاں ہے حوصلہ تجھ میں کہ تو ہے ابن تراب	X
(ک) - عرب کی آنکھ میں اب وہ نگاہ تیز نہیں	سنی نہ مصر و فلسطیں میں وہ اذاں میں نے
دیا تھا جس نے پہاڑوں کو رعشۂ سیماب	دیا تھا جس نے پہاڑوں کو رعشۂ سیماب
(ل) - دارا و سکندر سے وہ مرد فقیر اچھا	دارا و سکندر سے وہ مرد فقیر اولیٰ
(م) - پیر حرم نے کہا دیکھ کے میری تڑپ	پیر حرم نے کہا سن کے مری روئیداد
پختہ ہے تیری فغاں اب نہ اسے دل میں تھام	پختہ ہے تیری فغاں اب نہ اسے دل میں تھام
(ن) - کیا نہ پیر حرم نے مجھے شریک طواف	کمال جوش جنوں میں رہا میں گرم طواف
مرے جنوں کی نگاہوں میں تھا حرم کا غلاف	خدا کا شکر سلامت رہا حرم کا غلاف
(ق) - حرم کے حق میں مری کافری مبارک ہو	یہ اتفاق مبارک ہو مومنوں کے لیے
کہ متفق ہیں فقیہان شہر میرے خلاف .	کہ یک زباں ہیں فقیہان شہر میرے خلاف
(ر) - اے حرم قرطبہ ! عشق سے تیرا وجود	اے حرم قرطبہ ! عشق سے تیرا وجود

عشق حیات دوام ہے نقش رفتہ و بود — عشق سراپا دوام جس میں نہیں رفتہ و بود
ح(ش) - بحر ہے - طوفاں ہے وہ کشتی و ساحل ہے وہ — عشق کی منزل ہے وہ عشق کا حاصل ہے وہ
عشق کا حاصل ہے وہ گل ہے جہاں دل ہے وہ — حلقہ و آفاق میں گرمی محفل ہے وہ
(ش) - خلاقی و بسور کا آتا ہے زمانہ — خلاقی و بسور کا آتا ہے زمانہ !
باقی ہیں کچھ آثار طوئی تو مٹا دو — ہر نقش کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
(س) - ہنگام بزم سوز ادھر - ٹوٹی ہوئی طناب ادھر — آگ بجھی ہوئی ادھر ٹوٹی ہوئی طناب ادھر
اکھڑے ہوئے خیام کے باقی ہیں اب تک نشاں — کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں

مندرجہ بالا مصرعوں اور ان میں کی گئی ترامیم کے مطالعے سے بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال فنی اعتبار سے ناقص ' پست اور خاک افتادہ مصرعوں کو اٹھا کر جھاڑتے پونچھتے ہیں اور پھر انہیں اپنی جنبش قلم کی مسیحائی سے شاعری کے آسمان چہارم پر پہنچا دیتے ہیں - بال جبریل کی اس بیاض کے مطالعے سے یہ حیرت انگیز امر بھی منکشف ہوا کہ چونسٹھ اشعار پر مشتمل نظم "مسجد قرطبہ" میں دوبارہ صرف تین ترامیم کی گئیں - اسی طرح اقبال کی ایک دوسری شاہکار نظم "ساقی نامہ" میں بھی صرف تین ترامیم کی گنجائش نکل سکی - اس کے برعکس "ذوق و شوق" میں اقبال نے بیسیوں ترامیم کیں اور اس کے مصرعوں کے مصرعے قلمزد کر دیئے - اقبال کی ترمیم و حذف کے نتیجے میں ان نظموں ہی کا نہیں اردو شاعری کا نصیبہ بھی جاگا - اس بیاض کے مطالعے سے اس دلچسپ حقیقت کا پتہ بھی چلا کہ اولاً" اقبال نے اپنا ایک مصرع لفظ "طفیل" کی تذکیر کے ساتھ ہی لکھا تھا یعنی :

جن کے لہو کے طفیل آج بھی ہیں اندلسی --- الخ

بعد میں اسے "کی طفیل" بنا دیا - ثابت ہوا کہ : گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش - یہاں میری مراد سروش اول سے نہیں سروش ثانی سے ہے !! اقبال کی شاعری کے مطالعے سے جہاں اس حقیقت کا ادراک ہوتا ہے کہ ان کی قوت جاذبہ حیرت انگیز تھی وہیں ان کی حیرت خیز قوت ایجاد کا بھی پتہ چلتا ہے - صرف ان کی تراکیب ہی کا جائزہ لیا جائے تو ان کی ان دونوں قوتوں کا اندازہ ہوتا ہے کہ ابداع و انجذاب نے ان کی شاعری کو ایسا آہنگ دیا جسے ایرانیوں نے "سبک اقبال" کا نام دیا ہے - اقبال نے فارسی کے مسلم اساتذہ فن مثلاً" سنائی' رومی' حافظ' عرفی' نظیری' بیدل' غالب اور کئی دیگر اساتذہ کی زمینوں میں غزلیں کہیں اور بعض جگہ تو ان کا قدم ان اساتذہ سخن سے آگے پڑتا دکھائی دیتا ہے مگر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ بعض جگہ اقبال نے ان کے مضامین و تراکیب کو اخذ وجذب بھی کر لیا ہے - ذیل میں ان میں سے چند اساتذہ کے ایسے اشعار درج کئے جاتے ہیں جن کی بعض تراکیب اقبال نے من و عن اپنا لیں :

الف) نیست از کم خوری و کم آبی
ذہن ہندی و نطق اعرابی

سنائی

عطا مومن کو پھر درگاہ حق سے ہونے والا ہے
شکوہ ترکمانی' ذہن ہندی ' نطق اعرابی

اقبال

ب) (۱) ز نادانی دل پر جہل و پر مکر
گرفتار علی ماندی و بوبکر

عطار

اے کہ نشناسی خفی را از جلی ہشیار باش
اے گرفتار ابوبکر و علی ' ہشیار باش

اقبال

(۲) تو حقیقت را ندانی جاہلی
اے گرفتار ابوبکر و علی

رومی

(ج) حسن جنبید ز خواب و مژہ ء برہم زد
فتنہ برپا شد و نشتر بہ رگ عالم زد

نظیری

محفل رامش گری برہم زدم
زخمہ بر تار رگ عالم زدم

اقبال

(د) عرفی بگیتی از خلد آمد کہ باز گردد !
غافل کہ تازہ پرواز گم سازد آشیاں را

کیا گم تازہ پروازوں نے اپنا آشیاں لیکن
مناظر دلکشا دکھلا گئی ساحر کی چالاکی !

اقبال

(ہ) درآں پاک میخانہ بے خروش
چہ گنجائش شورش ناؤ نوش

غالب

گرج کا شور نہیں ہے، خموش ہے یہ گھٹا
عجیب میکدہ ء بے خروش ہے یہ گھٹا

اقبال

(و) زما گرم است این ہنگامہ بنگر شور ہستی را
قیامت می دمد از پردہ ء خاکے کہ آدم شد

غالب

ہے گرمی آدم سے ہنگامہ ء عالم گرم
سورج بھی تماشائی تارے بھی تماشائی

اقبال

اگر تفحص کیا جائے تو معاملہ محض چند تراکیب تک محدود نہیں رہے گا ۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اقبال کی حیثیت کسی جاذب مقلد کی ہے ۔ ان کی حیثیت مجتہد کی سی ہے ۔

صرف ان کی تراکیب کی بداعت کا اندازہ کرنے کے لیے "روح اقبال" کے متعلقہ اوراق ملاحظہ کئے جا سکتے ہیں ۔

اقبال کا یہ ابدائی میلان صرف تراکیب سازی تک محدود نہیں ' ان کا کلام تازہ تشبیہات نادر استعارات' متحرک تمثالوں' صنائع بدائع' موسیقی و غنائیت' ندرت قوافی ' بے مثل تضمینوں اور اردو و فارسی دونوں شعری میدانوں میں ہیئت کے تجربوں سے مزین اور مالا مال ہے ۔ علاوہ ازیں اقبال کا اصوات حروف و کلمات کا شعور حیرت ناک ہے ۔ اس شعور کا کسی قدر اندازہ ان کے ایک اردو شذرے سے بھی ہوتا ہے جو "باقیات اقبال" میں شامل ہے ۔ اس شعور اصوات نے ان کی شاعری کی شراب کو دو آتشہ نہیں سہ آتشہ کر دیا ہے ۔ اس کے علاوہ ان کا شعور لفظی اور ان کے یہاں مناسبات و رعایات لفظی کی جانب ایسا میلان جس کا ان کے ذہن سے ذہین قاری کو بھی ان کے بعض اشعار کی کئی قراتوں کے بعد اندازہ ہوتا ہے ' شاعری کی تاثیر کے حوالے سے بڑا فیض آثار ہے ۔ پھر ان کی شاعری متعدد اسالیب کی جامع ہے ۔ ان کی شاعری میں غنائی' خطابیاتی اور ڈرامائی عناصر کے نمونے بھی خاصے ہیں ۔ ان کی بعض نظموں کا مکالماتی رنگ اور خوشبو بھی دیدنی اور شنیدنی ہے ۔

اقبال کے فن کی بعض جہات پر مستقل کتابیں لکھی جا چکی ہیں ۔ نذیر احمد نےان کے صنائع و بدائع اور تشبیہات پر دو عمدہ کتابیں تصنیف کیں ۔ ان کی اول الذکر کتاب یعنی "اقبال کے صنائع و بدائع" سے پہلی دفعہ یہ احساس اپنے کمال شدت کے ساتھ ہوتا ہے کہ اقبال کے یہاں صنائع کا استعمال اس درجہ وسیع ہے ۔ لیکن اس ضمن میں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ بڑے تخلیق کار کے یہاں ان تمام فنکارانہ ذرائع اور اسالیب کا استعمال اس قدر فطری اور متوازن ہوتا ہے کہ یہ احساس تک نہیں ہو پاتا کہ شاعر نے ان سے اس قدر ہمہ گیر کام لیا ہو گا ۔ اقبال کا شاعرانہ جینیس اتنا بلند نگاہ اور فلک رس ہے کہ یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ ان کے یہاں بیان و بدیع کی یہ تمام صورتیں براہ دل آتی ہیں براستہ ء دماغ نہیں ۔ میری مراد یہ ہے کہ ان کے استعمال میں اقبال نے کوئی ایسی شعوری کوشش نہیں کی جس کے لیے ایک خاص دور کی لکھنوی شاعری بدنام ہے ۔ صنائع بدائع اور خصوصاً" رعایت لفظی کا ایسا نازک اور غیر محسوس استعمال بظاہر ایک ایسے شاعر سے جس نے اپنے کاندھوں پر پیغمبری کا بوجھ لے رکھا ہو' بڑا ہی مستبعد معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت یہی ہے ۔ اس ضمن میں نذیر احمد کی مذکورہ بالا کتاب کے دوش بدوش اقبال کے طالب علموں کو شمس الرحمان فاروقی کے ایک فکر افروز مضمون "اقبال کا لفظیاتی نظام" کا ضرور مطالعہ کرنا چاہیے' میں رعایت لفظی کے حوالے سے کلام اقبال کے وسیع ذخیرے سے صرف دو مثالیں پیش کرتا ہوں پہلی مثال ضرب کلیم کی نظم "آزادی شمشیر کے اعلان پر" ہے ۔ اس کا ذیل کا شعر قابل ملاحظہ ہے :

قبضے میں یہ تلوار بھی آ جائے تو مومن
یا خالد جانباز ہے یا حیدر کرار !

پہلی نظر میں کون اندازہ کر سکتا ہے کہ یہاں لفظ "قبضہ" میں ایہام ہے اور تلوار کی "قبضے" سے رعایت بھی کہیں شاعر کے نہاں خانہ ء تخلیق میں موجود رہی ہو گی ۔ رعایت لفظی کی یہ بڑی فطری' نازک اور نادر مثال ہے ۔ دوسری مثال بال جبریل کی ایک ناقابل فراموش نظم "ذوق و شوق" سے ہے ۔ شعر یہ ہے :

کس سے کہوں کہ زہر ہے میرے لیے مئے حیات
کہنہ ہے بزم کائنات' تازہ ہیں میرے واردات

اس شعر میں زہر کی تلخی اور شراب کی تلخی میں اور حیات اور کائنات ہی میں رعایت نہیں نیز یہاں کہنہ اور تازہ ہی میں رعایت تضاد موجود نہیں ایک اور رعایت بھی موجود ہے اور وہ "مئے" اور "کہنہ" کے تعلق سے ہے ۔ اس رعایت کی طرف شمس الرحمان فاروقی کا ذہن منتقل نہ ہو سکا ۔ جدیدیت پسندوں کو "کہنہ" سے اس قدر بے نیاز تو نہ ہونا چاہیے ۔

میلارمے کا ایک مشہور جملہ ہے : "زبان گویا ہوتی ہے ' مصنف نہیں" یہ جملہ ساختیاتی لسانیات کی گویا اصل و بنیاد ہے ۔ اس کی بنیاد پر ساختیات کے ممتاز علمبردار رولاں بارتھ نے "متن" کے کثیرا لجہات ہونے کی بات کی ۔ ایک نئے اسلوب تنقید و تحلیل کے خدوخال متعین کیے اور اس امر پر اصرار کیا کہ متن کو اس کے خالق سے جدا کر کے پڑھنا چاہیے ۔ اس اصرار میں انتہا پسندی کا پہلو اپنی جگہ مگر اس سے تنقید کی ایک معروضی جہت متعین کرنے میں ضرور مدد ملی ہے ۔ زبان کے نقطہ ء نظر سے اور لفظی دروبست کے حوالے کلام اقبال ایک تفصیلی محاکمے کا متقاضی ہے ۔ اس ضمن میں اقبال کی شاعری کے صوتیاتی نظام اور ان کی اسلوبیات پر گوپی چند نارنگ نے مفید کام کیا ہے' اگرچہ میری نگاہ میں ان کے صوتیاتی جائزے میں کئی طرح کے جھول موجود ہیں ۔ البتہ اسلوبیات اقبال کا اسمیت اور فعلیت کی روشنی میں جو جائزہ انھوں نے مرتب کیا ہے وہ تنقید اقبال میں بلاشبہ ایک نئی سمت کی نشاندھی کرتا ہے ۔ تاہم نارنگ کا اس بات پر اصرار ناقابل فہم ہے کہ زمان و مکان عقل و عشق یا خودی و سرمستی یا فقر و قلندری جیسے مجرد تصورات کے بیان میں اقبال کا لہجہ غیر شخصی ہوتا ہے ۔ کون کہہ سکتا ہے کہ زمان و مکان ' عقل و عشق ' خودی و سرمستی یا فقر و قلندری جیسے مرکزی تصورات میں اقبال کی شخصیت کی گرمی اور حرارت شامل نہیں ۔ ان سب تصورات میں اقبال کا لہو اسی تیزی اور توانائی سے دوڑ رہا ہے

جس سرعت سے رگ ساز میں صاحب ساز کا لہو رواں دواں ہوتا ہے ۔ یہ تصورات اقبال کے یہاں زندہ اور حاضر و موجود تجربے اور مشاہدے کی حیثیت رکھتے تھے ' مجرد تصورات نہ تھے ۔

جہاں تک اقبال کی شاعری کے صوتیاتی نظام کو پرکھنے کا تعلق ہے ' یہ کام ایک درجے میں مفید اور سود مند ہے ۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ افکار و تصورات کے بیان کے لیے لفظ ' کلمہ اور اس کی اصوات سے کام لے کر کیا کیا کرشمہ کاری کی جا سکتی ہے ۔ اس صوتیاتی نظام کے خال و خط کے تعین میں مسعود حسین خان ' گوپی چند نارنگ اور مغنی تبسم وغیرہ کی کوششیں قابل توجہ ہیں ۔ گوپی چند نارنگ نے لکھا ہے کہ اقبال کی شاعری میں صفیری اور مسلسل آوازوں اور طویل اور غنائی مصوتوں کے استعمال سے ایک ایسی صوتیاتی سطح وجود میں آتی ہے جس کی دوسری نظیر اردو شاعری میں نہیں ملتی ۔ اقبال کے یہاں صفیری آوازوں کے استعمال کے باب میں مغنی تبسم ' مرزا خلیل بیگ اور گوپی چند نارنگ اقبال کی مشہور نظم "ایک شام" کی مثال ضرور دیتے ہیں ۔ اس نظم کے سات کے سات شعروں میں شاعر نے س ۔ ش ۔ خ اور ف کی صفیری اصوات کا استعمال کیا ہے ۔ ان صفیری اصوات سے مندرجہ بالا نقادوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ آوازیں سرگوشی ' خاموشی ' سناٹا اور تنہائی کی راز دارانہ کیفیت کی مظہر ہیں اور یوں اقبال نے دریائے نیکر کے کنارے ٹہلتے ہوئے مشاہدہ ء فطرت کے ذریعے اپنے اندر کی تنہائی اور بے بسی کو سرگوشی کے لہجے میں بیان کر دیا ۔ ڈاکٹر گیان چند جین نے مندرجہ بالا نقادوں کے اس موقف کی پر زور اور موثر تردید کی ہے کہ س ۔ ش ۔ خ ۔ ف وغیرہ حروف کی صفیری آوازیں سرگوشی ' سناٹا اور تنہائی وغیرہ کو ظاہر کرتی ہیں ۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ش کی آواز والے اکثر الفاظ اس مفہوم کے برعکس ہیں ۔ پھر انھوں نے ساٹھ ستر ایسے الفاظ کی فہرست مہیا کی ہے جو س اور ش کی صفیری آوازوں کے حامل ہیں مگر سکون و سکوت کی کیفیت کے برعکس ہیں ۔ اس فہرست کے علاوہ انھوں نے اپنے ' نظیر ' غالب ' انیس اور دبیر کے بعض اشعار درج کر کے بڑی خوبی سے ثابت کیا ہے کہ صفیری آوازوں کے حامل مذکورہ بالا حرف سکون اور سناٹے کے متضاد اثرات کے حامل بھی ہو سکتے ہیں اور آخر میں نتیجہ یہ نکالا ہے کہ مجرد اور مفرد حروف کی خوش آہنگی یا بد آہنگی کی بنیاد پر فیصلہ صادر کرنا مناسب نہیں ۔ ان کے نزدیک آوازوں کے ساتھ معنی منسوب کرنے کے مقابلے میں ان کے صوتی آہنگ پر توجہ مرکوز کرنا کہیں زیادہ بار آور ہے ۔ اسی طرح ان کے نزدیک مصوتے یا مصمتے سے فرق نہیں پڑتا ' ترنم ہر صورت میں ممکن ہے ' ' جے اے کڈن نے اپنی "لغات اصطلاحات ادبی" میں وضع اسمائے صوت یعنی ONOMATOPEIA کے ضمن میں کتنا صحیح لکھا ہے : " It ia a figure of speech in which the sound reflects the sense "

محاسن کلام اقبال کے ضمن میں ان کی ایک غیر معمولی صلاحیت ان کا ایجاز بیان ہے ۔ ایجاز بیان کے لیے صرف زبان و بیان پر عبور کافی نہیں اس کے لیے غیر معمولی ذہانت ' گہرائی ' وسعت نظر اور کامل معاملہ فہمی کی ضرورت ہے ۔ اقبال کی اردو اور فارسی شاعری میں اس ایجاز

کی مثالیں جابجا سحرکاری کرتی نظر آتی ہیں ۔ "خضر راہ"، "مسجد قرطبہ" اور "طلوع اسلام" سے محض ایک ایک مثال :

(الف) کشتی ء مسکین و جان پاک و دیوار یتیم
علم موسیٰ بھی ہے تیرے سامنے حیرت فروش

(ب) رنگ ہو یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزہ ء فن کی ہے خون جگر سے نمود !!

(ج) چہ باید مرد را طبع بلندے، مشرب نابے
دل گرمے، نگاہ پاک بینے، جان بے تابے

مثال اول میں اقبال نے تین ترکیبوں میں قرآن پاک کی تین تلمیحوں کے واقعاتی تموجات بند کر دیے ہیں ، مثال دوم میں فنون لطیفہ یعنی مصوری، فن تعمیر، سنگتراشی و مجسمہ سازی، موسیقی اور شاعری ہر ایک کے بیان کے لیے کم وبیش ایک مختصر اور مفرد لفظ چن کر گویا "خیرالکلام" کی تعریف بیان کر دی ! اور مثال آخر میں مرد کامل کے پانچ عناصر ترکیبی نہایت ایجاز کے ساتھ گنوا دیے ۔ حق یہ ہے کہ کلام اقبال کے خاصے قابل لحاظ مقامات میں ان کا ایجاز حد اعجاز کی خبر لاتا نظر آتا ہے ۔

ابھی اوپر میں نے اقبال کی نظم "خضر راہ" کا ایک شعر درج کیا ہے ۔ سچی بات تو یہ ہے کہ اس نظم کو فن کا عمدہ نمونہ بنانے میں متعدد اسلوبیاتی اور ساختیاتی عناصر کارفرما رہے ہیں ۔ اس مختصر مقالے میں میرے لیے ممکن نہیں کہ میں اس کا یا بعض اور شاہکار نظموں یا شعرپاروں کا تفصیلی فنی تجزیہ کر سکوں اور ان کے غنائی، خطابیاتی ۔ ڈرامائی صوتیاتی ، لفظیاتی، کرداری اور تضمینی پہلوؤں کو نمایاں کر سکوں مگر اس قدر کہہ سکتا ہوں کہ اقبال کی اکثر و بیشتر شاعری میں لفظوں کے رشتے بعض اوقات تو اس طرح ایک دوسرے سے منسلک اور مربوط ملتے ہیں کہ حد نگاہ تک پھیلی ایک مرتب اور دلکش "قطار البعیر" ایک وسیع صحرائی پس منظر میں جلوہ گری کرتی دکھائی دیتی ہے ۔ "خضر راہ" کو بھی اسی تمثیل پر قیاس کرنا چاہیے ۔

خضر کے بارے میں قرآن حکیم کے مختصر مگر معلقاً مبہم رکھے گئے بیان سے قطع نظر ہمارے روایتی داستانی سرمایے میں خضر کی ایک مخصوص اساطیری شخصیت بنتی ہے ۔ اقبال نے ان کو ایسی ایک خالص اساطیری شخصیت بننے سے بچا لیا ہے اور اسے "خضر خجستہ پا" کے واقعی روپ میں پیش کیا ہے مگر نظم کا تمہیدی بند اپنے اندر داستانی عناصر سموئے ہوئے ہے ۔ ہمارے

روایتی داستاں گووں کا مبین من مقناطیسی اسلوب اس نظم کے آغاز میں دیکھا جا سکتا ہے اور اس کے لیے جس منظر نامے کا انتخاب کیا گیا ہے وہ خضر کی شخصیت سے پوری طرح ہم آہنگ ہے یعنی کنار دریا ۔ محسن کاکوروی کا شعر یاد آتا ہے جس میں لفظ خضر کا ایہام عجیب لطف دیتا ہے :

سبزہ ہے کنار آبجو پر
یا خضر ہے مستعد وضو پر

خضر راہ کا تمہیدی بند اعلیٰ ڈرامائی اور داستانی عناصر کا زندہ اور روشن امتزاج پیش کرتا ہے جسے اقبال نے پر اسرار فضا بندی کے ذریعے خوب موثر بنایا ہے ۔ گمان ہے کہ خضر یا "خضر آثار" مردان کامل کا ظہور ایسے ہی کسی سنسان سوئے ہوئے خالی خالی لمحے میں ہوتا ہوگا :۔

شب سکوت افزا، ہوا آسودہ، دریا نرم سیر
تھی نظر حیراں کہ یہ دریا ہے یا تصویر آب
جیسے گہوارے میں سو جاتا ہے طفل شیرخوار
موج مضطر تھی کہیں گہرائیوں میں مست خواب
رات کے افسوں کے طائر آشیانوں میں اسیر
انجم کم ضو گرفتار طلسم ماہتاب
دیکھتا کیا ہوں کہ وہ پیک جہاں پیما خضر
جس کی پیری میں ہے مانند سحر رنگ شباب
کہہ رہا ہے مجھ سے اے جویائے اسرار ازل
چشم دل وا ہو تو ہے تقدیر عالم بے حجاب
دل میں یہ سن کر بپا ہنگامہ ء محشر ہوا
میں شہید جستجو تھا یوں سخن گستر ہوا

ذرا غور کیجئے یہ تصویر کتنی مکمل ہے ۔ اس میں سکوت و حرکت کے عناصر کی کیسی کارفرمائی ہے ۔ "دیکھتا کیا ہوں" کے ٹکڑے نے سامع یا قاری کے تجسس کو کیسی ایڑ لگائی ہے ۔ شب کے سکوت، دریا کی نرم روی ، ہوا کی آسودہ خرامی، موج مضطر کی مستی، خواب، طلسم اور افسوں کی داستانی لفظیات، شب کی طلسم بندی، گہوارے اور گہرائی کی لفظی اور معنوی ہم رشتگی اور اس سکوت خیز پراسرار پس منظر میں شاعر کی اضطرابی پس و پیش خرامی اور پھر خضر کا اچانک ظہور، یہ شاعری نہیں حیران کن طلسم کاری ہے ۔ پھر دریا کی نرم سیری کو تصویر آب کہنا انتہائے بلاغت ہے ۔ میر کا یہ شعر یاد آئے بغیر نہیں رہتا :

رات محفل میں تری ہم بھی کھڑے تھے چپکے
جیسے تصویر لگا دے کوئی دیوار کے ساتھ

سب سے اہم بات یہ ہے کہ شاعر کے اضطراب قلبی کا اندازہ کرنے میں بلکہ اس کے کشف الصدر میں خضر کا ایک لمحے کی تاخیر کیے بغیر اسے پتے کی بات بتا دینا اس کے روایتی کردار سے کامل طور پر مربوط ہے ۔ ان مختصر معروضات کا مقصود در اصل یہ ہے کہ اقبال کے متعدد شعری کرداروں کا تجزیاتی مطالعہ ابھی ہم پر قرض ہے ۔ علاوہ ازیں اقبال کی بعض نظموں کی مکالماتی فضا ان کے مخصوص کرداروں کی نفسیاتی ساخت سے جس پوری طرح ہم آہنگ ہے اس کی تفصیلی نشاندہی بھی ضروری ہے ۔

اقبال کے محسنات شعری کے باب میں ان کے نظام قوافی کا بھی تفصیلی تجزیہ ضروری ہے خصوصاً ان کی اردو اور فارسی شاعری میں متعدد مقامات پر اندرونی قوافی "INTERNAL RHYMES" کا جو فطری اہتمام ہے اس کا مفصل تجزیہ بہت نتیجہ خیز ہو سکتا ہے ۔ ان اندرونی قوافی اور ان کی مخصوص صوتی ہم آہنگی نے بھی اقبال کی غزل اور نظم کو ایک ایسی باطنی وحدت عطا کی ہے کہ لفظ و خیال کی دوئی کا شائبہ بھی باقی نہیں رہا ۔ ذیل میں ایسے چند اشعار درج کیے جاتے ہیں جن کے اندرونی قوافی نے غنائیت کی ایک موثر اور دلکش دنیا تعمیر کی ہے اور جن سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ لفظ اور خیال میں مینا دے کا نہیں گوشت اور پوست کا تعلق ہوتا ہے ۔ ان میں سے بعض اشعار صنعت مسمط یا صنعف سجع کے کامیاب مظہر ہیں :۔

بیا ساقی نوائے مرغ زار از شاخسار آمد
بہار آمد نگار آمد، نگار آمد، قرار آمد
عزت ہے محبت کی قائم ، اے قیس حجاب محمل سے !!
محمل جو گیا عزت بھی گئی غیرت بھی گئی لیلا بھی گئی
نہ کہیں جہاں میں اماں ملی، جو اماں ملی تو کہاں ملی
مرے جرم خانہ خراب کو ترے عفو بندہ نواز میں
نہ وہ عشق میں رہیں گرمیاں، نہ وہ حسن میں رہیں شوخیاں
نہ وہ غزنوی میں تڑپ رہی نہ وہ خم ہے زلف ایاز میں
جو میں سر بسجدہ ہوا کبھی تو زمیں سے آنے لگی صدا
ترا دل تو ہے صنم آشنا تجھے کیا ملے گا نماز میں

ان اشعار کے علاوہ "میں اور تو" نامی مشہور نظم "نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا" کے متعدد معجز آثار شعر پھر "ساقی نامہ" "مسجد قرطبہ" ذوق و شوق اور "ابلیس کی مجلس شوریٰ" کے بعض شعر۔ افسوس تفصیل کا یہ موقع نہیں۔

اسی طرح اقبال کی تضمینات بھی اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ اصل ماخذ کے تقابل کے ذریعے ان کے تفصیلی مطالعات مرتب کئے جائیں۔ اقبال نے متعدد اساتذہ ء فن کے اشعار کی تضمین کی ہے۔ ان تضمینوں کے مطالعے سے صاف محسوس ہوتا ہے کہ تضمین کردہ اشعار یا مصرع خاص اسی تہذیبی' فکری یا نفسیاتی صورت حال کے بیان کے لیے شعرانے لکھے تھے جس سے اقبال دو چار تھے۔ یہ گویا اصل اشعار کے معانی و مفاہیم کی توسیع ہی نہیں ترفیع بھی ہے اور اس سے اقبال کے ذہن کی براقی اور ان کے متخیلہ کی خلاقی کا اندازہ ہوتا ہے۔ ذہن کی اسی براقی اور خلاقی ہی کا نتیجہ ہے کہ وہ بعض اوقات کسی کے شعر کی تضمین کرتے ہوئے یا اس کا حوالہ دیتے ہوئے اس میں غیر شعوری طور پر تصرف بھی کر جاتے ہیں مگر اس ادنیٰ تصرف سے شعر براتب بلند ہو جاتا ہے مثلاً" اپنی مشہور نظم " خطاب بہ نوجوانان اسلام" کے آخر میں انھوں غنی کاشمیری کا شعر درج کیا ہے مگر تضمین کرتے وقت اس کے دوسرے مصرع کو یوں بدل دیا ہے :

کہ نور دیدہ اش روشن کند چشم زلیخا را

چونکہ اقبال اس مصرع کا اطلاق حال کی افسوسناک صورت حال پر کرنا چاہتے تھے اور اس میں ایک تسلسل دکھانا چاہتے تھے اس لیے ان کے لیے یہ تصرف زیادہ مفید مطلب تھا۔ خریطہ ء جواہر اور دیوان غنی کاشمیری میں اصل شعریوں ہے :

غنی روز سیاہ پیر کنعاں را تماشا کن
کہ روشن کرد نور دیدہ اش چشم زلیخا را [۳]

اقبال کے تصرف کے نتیجے میں نہ صرف اہل اسلام کے فکری سرمایے سے خود اس کے محروم ہو جانے اور یورپ کے متمتع ہونے کی افسوسناک صورت حال آئینہ ہو گئی بلکہ پہلے مصرع کے "کن" اور دوسرے مصرع کے "کند" میں تجنیس ناقص یا زائد کا التزام بھی پیدا ہو گیا۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی نگاہ میں رہے کہ اس تضمین سے پیر کنعاں' نور دیدہ اور زلیخا کی حیثیت ماضی کی تاریخ کے تین افراد کی نہ رہی بلکہ تین علامتوں کی ہو گئی --- یہ ہے توسیع معانی بذریعہ تضمین۔

اقبال کی اردو شاعری کا مختصر فنی جائزہ

جہاں تک کسی شعر کا حوالہ دیتے ہوئے اس میں تصرف کا تعلق ہے تو اس ضمن میں عزت بخاری کے اس شعر کا ذکر بے محل نہ ہو گا جسے اقبال نے "ارمغان حجاز" کے آغاز میں درج کیا ہے ۔ اقبال نے اسے اس طرح درج کیا ہے :

ادب گاہیست زیر آسماں از عرش نازک تر
نفس گم کردہ می آید جنید و بایزید اینجا

جب کہ عزت بخاری کا اصل شعر یوں تھا :

ادب گاہیست در زیر زمیں از عرش نازک تر
نفس گم کردہ می آید جنید و بایزید اینجا

اس میں شک نہیں کہ عزت بخاری عرش و فرش کا تقابل کر کے زمیں کی برتری ثابت کرنے کے علاوہ اصل حقیقت (یعنی تدفین نبی اکرم) کے قریب رہنا چاہتے تھے مگر اس تقابل سے جو سوء ادب کا قرینہ پیدا ہو رہا تھا اس کی جانب ان کا دھیان نہ گیا ہو گا۔ اقبال نے اس ترکیب کو "زیر آسماں" سے بدل کر شعر میں ایک عروجی اور عمودی رخ پیدا کر دیا ۔ روایت ہے کہ سید نذیر نیازی نے جب اقبال کے حضور عزت بخاری کا صحیح شعر پڑھا اور ان کے تصرف کی جانب توجہ دلائی تو اقبال نے بے ساختہ کہا در اصل شاعر کہنا اسی طرح چاہتا تھا جیسا میں نے درج کیا ۔

لیکن اقبال کے اس طرح کے تصرفات سے ایک آدھ جگہ مفہوم متغیر بلکہ خبط بھی ہو گیا ہے ۔ ارمغان حجاز میں "ملا زادہ ضیغم لولابی کشمیری کا بیاض " کے زیر عنوان انھوں نے جو چھوٹی چھوٹی انیس نظمیں (ان نظموں میں دو فرد بھی شامل ہیں) لکھی ہیں' اس میں آخری یعنی انیسویں نظم میں انھوں نے قسبتی کے ایک شعر پر تضمین کی ہے اور شعر یوں درج کیا ہے :

"صدائے تیشہ کہ بر سنگ میخورد دگر است [10]
خبر بگیر کہ آواز تیشہ و جگر است"

اقبال نے اپنے ماخذ کے طور پر خریطہ ء جواہر کا حوالہ دیا ہے ۔ میں نے "خریطہ ء جواہر" کا مطالعہ کیا تو اس میں مندرجہ بالا شعر ذیل کی صورت میں پایا گیا :

صدائے سنگ کہ بر تیشہ می خورد دگر است
خبر بگیر کہ آواز تیشہ و جگر است ! [20]

فارسی میں "خوردن کسے بر چیزے" کا مفہوم ہے "رسیدن بروے چوں تیر بر ہدف و پائے بر سنگ ۔" گویا اصل شعر کا مطلب یہ ہوا کہ تیشے سے اگر پتھر پر ضرب لگائی جائے تو پتھر کی آواز تیشے تک پہنچتی ہے لیکن اے محبوب تیشہ بردار خبردار! تو تیشے سے جس شے پر چوٹ لگا رہا ہے وہ پتھر نہیں میرا دل و جگر ہے ۔ شاعر نے سنگ اور دل کا تقابل کر کے محبوب کو متنبہ کرنے کی جو راہ نکالی تھی اقبال نے اس میں تصرف کر کے یعنی صدائے سنگ کی ترکیب کو صدائے تیشہ سے بدل کر اسے مسدود کر دیا ۔ خیر یہ تو ایک ضمنی بات ہوئی اور اس سے اندازہ ہوا کہ Even Homer nods لیکن اس سے قطع نظر اقبال کا شعری سرمایہ بحیثیت مجموعی اس امر کی قوی برہان مہیا کرتا ہے کہ انھوں نے اس میں اپنی فکر ہی کے نہیں اپنے فن کے بھی حیران کن کمالات دکھائے ہیں کیٹس نے کہا تھا کہ شاعر سے زیادہ غیر شاعرانہ شخصیت کسی کی نہیں ہوتی ۔ اس سے اس کی مراد ہم احساسی یعنی --- Empathy تھی ۔ اقبال کے شعری عمل میں اس ہم احساسی اور متصورہ اور متخیلہ دونوں کی کارفرمائی نظر آتی ہے ۔ ان کا متصورہ انھیں مشاہدہ ٔ عمیق کے نتیجے میں جو تمثالیں فراہم کرتا تھا' وہ متخیلہ کے زور سے انھیں ایک وحدت میں' ایک کل میں ڈھال دیتے تھے ۔ ان کا ایک کمال یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ذاتی تجربات کو آفاقی صداقت بنانے کی غیر معمولی صلاحیت سے متصف تھے ۔ ان کی باطنی اور داخلی ساختیات سادہ و بسیط نہیں گہری اور پیچیدہ تھی ۔ یہی وجہ ہے کہ ہم ابھی تک ان کے فکری و شعری مرتبے سے انصاف نہیں کر پائے ۔ میر کی عزیز پری تمثال کا حال تو ہم خاک نشینوں کو معلوم نہیں لیکن اقبال کے شاہد شعری جو چند جھلکیاں ہمیں نصیب ہوئی ہیں اس سے میر کے اس شعر کی صداقت آئینہ ہوئے بغیر نہیں رہتی :

سراپے پہ جس جا نظر کیجیے
وہیں عمر ساری بسر کیجیے

حواشی

۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ان کی کتاب "پرکھ اور پہچان" ص ۱۔ ۲۹

۲۔ خضر راہ نامی نظم میں خضر کے بارے میں خود اقبال کیا رائے رکھتے تھے اور اس کردار کی تعمیر میں انھوں نے قرآن حکیم کی سورہ کہف سے کس قدر فیضان اندوزی کی تھی' اس کا اندازہ کرنے کے لیے سید سلیمان ندوی کے نام ان کا ۲۹ مئی ۱۹۲۲ کا مکتوب ملاحظہ ہو' اقبال نامہ جلد اول ص ۱۱۸ ۔ ۱۱۹

۳۔ دیوان غنی کاشمیری (نولکشور) ص ۷

۴۔ خریطہ ء جواہر (مطبع مصطفائی کانپور) ص ۱۵۸

سزا یا ناسزا

شبلی، شاہ ولی اللہ اور اقبال کے حوالے سے اسلامی سزاؤں کے مبحث پر چند ملاحظات

محمد سہیل عمر

چند برس ادھر کی بات ہے کہ ایم فل (اقبالیات) کے تکمیلی مقالے کی تیاری کے لیے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ[۱] کا از سر نو مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ کتاب کے چھٹے خطبے "اسلام میں اصول حرکت"[۲] کے متن کا تجزیہ کرتے ہوئے ایک نئی چیز سامنے آئی۔ اس خطبے میں مرکزی موضوع یعنی 'اجتہاد' سے بحث کرتے ہوئے علامہ اقبال نے ذیلی بحث کے طور پر فقہ اسلامی کے چار مآخذ کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر ان کے ضمن میں اپنے دور کے حالات کے پیدا کردہ مسائل کے حوالے سے تبصرہ کیا ہے۔ یہاں آکر علامہ نے ایک نکتہ اٹھایا ہے اور وہ ہے احکام شرعی کے تعین میں الف و عادت اور عرف و رواج کی رعایت رکھنے کا معاملہ۔ اس نکتے کی وضاحت کے لیے علامہ نے شاہ ولی اللہ صاحب کی تصنیف حجۃ اللہ البالغہ سے ایک حوالہ دیا ہے اور اس میں بیان کردہ فکری مقدمے پر اپنے استدلال کی بنیاد رکھی ہے۔ تشکیل جدید کے متداول انگریزی ایڈیشن کی تصحیح متن اور تعلیقات نویسی جناب شیخ محمد سعید صاحب نے انجام دی ہے۔ ان کے تعلیقات کے وسیلے[۳] سے شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت کی جستجو کی گئی تو یہ بات پہلی مرتبہ سامنے آئی کہ حجۃ اللہ البالغہ کے مذکورہ صفحے پر اس مضمون کی کوئی متعلقہ عبارت موجود نہیں ہے۔ اس تعلیقہ میں عربی عبارت بھی دی گئی تھی اور الکلام میں اس کے اقتباس کا ذکر بھی تھا۔ الکلام کا متعلقہ صفحہ دیکھا گیا[۴] تو یہ کھلا کہ اقتباس کردہ عبارت اور تعلیقے کی عبارت میں فرق ہے۔ مزید پر چول کی تو شاہ صاحب کی اصل عبارت بھی مل گئی[۵]۔ الکلام میں دی گئی عبارت کو اصل عربی عبارت سے ملا کر دیکھا تو واضح ہوا کہ شبلی نے جو عبارت الکلام میں درج کی اور جسے علامہ نے اپنے استدلال کے لیے شبلی کے بھروسے پر بنیاد بنایا[۶] اس میں اور شاہ ولی اللہ کی اصل عبارت میں اختلاف ہے۔ شبلی نے اپنے مخصوص انداز تالیف میں پہلے تو عبارت کے درمیان سے چھ سطریں حذف کر دیں پھر آخر کی دو سطریں اڑا دیں اور اس کے بعد نہ صرف اس امر کی طرف کوئی اشارہ نہیں کیا کہ عربی عبارت مسلسل نقل نہیں ہوئی بلکہ آخر میں استنباط نتائج کے طور پر اردو میں جو خلاصہ یا مقصود کلام دیا ہے وہ بھی اس طرح درج ہوا ہے کہ بظاہر شاہ صاحب ہی کا مدعا قرار پاتا ہے۔ شاہ صاحب کی تصنیف کے اصل بحث کو دیکھتے ہوئے ہمارے لیے یہ قبول کرنا دشوار تھا کہ شبلی نے اس مقام پر شاہ صاحب کے استدلال کی صحیح ترجمانی کی ہے۔ اس دشواری کا پہلا سبب تو یہ تھا کہ شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ ہی کی دوسری جلد میں "الحدود" کے عنوان کے تحت حدود و تعزیرات کے بارے میں مفصل بحث کی ہے[۷]۔ اس بحث کو پڑھنے سے یہی سمجھ آتا ہے کہ شاہ صاحب ان سزاؤں کو "شریعت بالجملہ" میں شمار کرتے ہیں اور ان کی اصطلاح میں "شریعت بالجملہ" وہ عناصر دین ہیں جو دائمی ہیں اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہیں[۸]۔ یہ مفہوم صراحتاً وہ نہیں ہے جو شبلی کی عبارت سے متبادر ہوتا ہے۔ دوسری دشواری یہ تھی

کہ اگر شبلی کا بیان کردہ خلاصۂ افکار تسلیم کر لیا جائے تو شاہ صاحب کے مبحث کا تناظر ہی بدل جاتا ہے جو "شریعت بالجملہ" اور "شریعت بالاطلاق" کی دو اصطلاحات کی شرح اور ان کے باہمی تعلق کے بیان پر مبنی ہے۔ اس تغییر کی طرف سید سلیمان ندوی نے علامہ اقبال سے مکاتبت کرتے ہوئے اشارہ بھی کیا تھا۔ اس تغییر معانی کا شاخسانہ یہ ہوا کہ بعض حلقوں میں اس سے استدلال کیا جانے لگا کہ کچھ اجزائے اسلام شریعت نہیں ہیں صرف وقتی حیثیت کی چیزیں ہیں۔ جب ان اجزاء کو متعین کرنے کی نوبت آئی تو ان میں وہ چیزیں بھی شامل کر دی گئیں جو دائرہ اصول و نصوص سے تعلق رکھتی تھیں۔ اس کی ایک مثال حدود و تعزیرات کو وقتی اور عرب کے جاہلی معاشرے تک محدود قرار دینے والے بیانات میں دیکھی جا سکتی ہے۔

جب یہ پس منظر ہم پر کھلا تو ایک روز ہم نے یہ مسئلہ ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کے سامنے رکھا۔ شاہ ولی اللہ اور شبلی نعمانی کی اصل عبارتیں بھی پیش کیں۔ اس سارے مواد کا جائزہ لے کر انھوں نے جو تبصرہ کیا وہ یہ تھا کہ شاہ صاحب کہنا تو یہی چاہتے تھے مگر ان کی عبارت سے یہ نکتہ کھل کر سامنے نہیں آ سکا۔ شبلی نے ان کے مقصودِ کلام کی جو ترجمانی کی ہے وہ درست ہے اور اس سے شاہ صاحب کی عبارت کا مدعا و مطلب کھل کر سامنے آ جاتا ہے۔ اقبال نے اگر شبلی کی تعبیر کو اختیار کیا ہے تو ٹھیک ہی کیا ہے۔

یہ اس مسئلے کا ایک رخ تھا۔ قارئین قیاس کر سکتے ہیں کہ اس طرزِ استدلال کے مضمرات کیا ہیں۔ یہ صرف ایک نظری یا قانونی مسئلہ نہیں تھا۔ اس کا براہ راست تعلق اس بحث سے پیدا ہو چکا تھا جو ہمارے ہاں شرعی احکام / اجزائے شریعت کے دائمی / غیر دائمی ہونے کے عنوان سے کچھ عرصے سے جاری تھی۔ اگر شبلی کا بیان کردہ مفہوم قبول کر لیا جائے اور اسے شاہ صاحب کے اصول کی مستند ترجمانی قرار دیا جائے تو اس کے کچھ ناگزیر منطقی نتائج اور مضمرات ہونگے جنہیں قبول کرنا ہو گا۔

دوسری جانب بعض اہل قلم کی رائے اس سے مختلف بھی تھی۔ شاہ صاحب کی عبارتوں کے صحیح مدلول کو متعین کرنے کی غرض سے ہم نے پہلے تو ڈاکٹر محمد الغزالی صاحب سے رجوع کیا۔" ان کی رائے میں شاہ صاحب کی مکمل عبارت اور عمومی فکری تناظر کو سامنے رکھتے ہوئے یہ تسلیم کرنا دشوار ہے کہ شبلی کا بیان شاہ صاحب کی صحیح ترجمانی کر رہا ہے۔

جاوید احمد غامدی صاحب" کا تبصرہ یہ تھا کہ شبلی کا نقطۂ نظر نہ تو شاہ صاحب کے عمومی فکری اصولوں سے مطابقت رکھتا ہے نہ اس خاص مسئلے پر ان کے موقف کی صحیح ترجمانی کرتا ہے کہ

شرعی احکام کے نفاذ و اطلاق میں زمان و مکان کے بُعد کی کیا رعایت متصور ہو گی ؟ اس ضمن میں انہوں نے دو نکات کی طرف توجہ دلائی ۔ اولاً" یہ کہ احکام شرعی کے تعین میں اِلف و عادت اور عرف و رواج کا لحاظ رکھا جاتا ہے ۔ اس کو بنیاد بنا کر شاہ صاحب نے امور شرعی کی دو اقسام بیان کی ہیں "شریعت بالجملہ" اور "شریعت بالاطلاق" ۔ اول الذکر دائمی اور ہر دور اور ہر قوم کے لیے واجب ہے جبکہ مؤخرالذکر میں زمانے اور نفوس انسانیہ کی رعایت ہوتی ہے اور وہ مابعد کے لوگوں کے لیے واجب نہیں ہوتی ۔ خلط مبحث وہاں پیدا ہوا جب اول الذکر کے مدلولات کو مؤخرالذکر کی تغیر پذیر اقلیم سے متعلق کر کے انہیں بھی قابل ترمیم و تنسیخ قرار دے دیا گیا' مثلاً" شرعی سزائیں ' جبکہ شاہ صاحب کی تحریروں کی داخلی شہادت یہ بتاتی ہے کہ وہ ان اجزائے شریعت کو 'بالجملہ' کی قبیل میں رکھتے ہیں ۔

دوسرا نکتہ یہ تھا کہ اگر علامہ کی اس بحث کا بغور جائزہ لیا جائے جو فقہ کے مآخذ کے تحت انہوں نے کی ہے تو اس سے ان کی محتاط رائے کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے ۔ اجماع کو ناسخ قرآن کی حیثیت نہ دینے کے بعد علامہ نے صحابہ کے اجماعی فیصلوں کی شرعی حیثیت پر کلام کیا ہے ۔ ان کا تجزیہ اس مسئلے کو چار دائروں میں تقسیم کر دیتا ہے ; قرآن' سنت ثابتہ' احادیث اور اطلاق بر فروع ۔ علامہ کی رائے بالکل واضح ہے کہ قرآن اور سنت ثابتہ تو احکام شرعی کے قطعی مآخذ ہیں ۔ احادیث کی حیثیت دو رخی ہے ۔ یا تو وہ اصل و نصوص کی شرح و تبیین کر رہی ہیں ۔ اگر یہ صورت ہو تو احادیث خود ہی تبعاً" متعلق بہ اصول و نصوص ہو جائیں گی ۔ دوسری صورت میں یہ احادیث رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ان اطلاقی فیصلوں کی خبر دے رہی ہیں جو اصل و نصوص کے تحت آپ نے پیش آمدہ مسائل اور مخصوص حالات کے بارے میں صادر کیے ۔ یہ اطلاقی فیصلے وہ دائرہ اطلاق تشکیل دیتے ہیں جہاں تغیر کو دخل ہے' زمانے کے تقاضے' عرف و رواج اور دیگر کئی مصالح کا لحاظ کرنا جائز ہے ۔ اس دائرے میں تبدیلی اور اجتہاد کی کھلی اجازت ہے ۔ یہی منشا علامہ کی ان عبارتوں کا ہے جو اجماع صحابہ کے ضمن میں پیش ہوئیں ۔ اسے حدود و تعزیرات کے مسئلے سے ملا کر دیکھیے تو خلط مبحث یہ نظر آتا ہے' حدود و تعزیرات کی دو جہات میں امتیاز ملحوظ نہیں رکھا گیا ۔ شرعی سزائیں بحیثیت حکم شرعی کے شریعت کا دائمی حصہ ہیں اور بحیثیت اطلاقی فیصلے کے ان کا طریقۂ تنفیذ دائرہ اطلاق کی چیز ہے اور اسے حسب ضرورت تبدیل کیا جاسکتا ہے ۔

ڈاکٹر محمد امین صاحب سے ان نکات پر گفتگو ہوئی تو ان کی رائے بھی شبلی کی پیش کردہ تعبیر کے خلاف تھی ۔ اپنی اسی رائے کا تحریری اظہار انہوں نے اپنے مقالے "شاہ ولی اللہ اور اسلامی حدود" میں کیا ۔ مسئلے کی وضاحت کے لیے ضروری تھا کہ متعلقہ عبارتیں ترتیب زمانی کے مطابق پیش کردی جاتیں تاہم ڈاکٹر امین صاحب نے یہ ضرورت نظر انداز کر دی اور کچھ ذیلی مسائل الگ سے چھیڑ دیے جس سے بحث کا رخ دوسری جانب مڑ گیا ۔ ڈاکٹر محمد خالد مسعود

صاحب نے ڈاکٹر امین صاحب کے استدلال کا تعاقب کیا اور اس کی تصحیح / ترمیم میں بہت تفصیل سے کلام کیا۔ ان کا مفصل مقالہ "اسلامی احکام اور عادات" کے عنوان سے فکر و نظر میں طبع ہوا۔ ان کی رائے میں شبلی اور علامہ اقبال نے شاہ صاحب کی عبارت کو صحیح سمجھا اور اس کا درست مفہوم متعین کیا۔ پس منظر کی اس تمہیدی وضاحت کے بعد سطور ذیل میں ہم اس معاملے پر چند معروضات پیش کرنا چاہتے ہیں۔

☆ - ☆ - ☆ - ☆ - ☆ - ☆

شاہ صاحب کی متعلقہ عبارت حجۃ البالغہ، جلد اول کے مبحث سادس کے باب ۶۹ "الحاجۃ الی دین ینسخ الادیان" میں واقع ہوئی ہے ۔ سطور ذیل میں اس کا عکس پیش کیا جا رہا ہے۔

اقتباس اول

— ۲۴۷ —

باب الحاجة الى دين ينسخ الأديان

استقرىء الملل الموجودة على وجه الأرض ، هل ترى من تفاوت عما أخبرتك فى الأبواب السابقة ؟ كلا واللہ ، بل الملل كلها لا تخلو من اعتقاد صدق صاحب الملة وتعظيمه ، وأنه كامل منقطع النظير لما رأوا منه من الاستقامة فى الطاعات أو ظهور الخوارق واستجابة الدعوات ، ومن الحدود والشرائع والمزاجر مما لا تنتظم الملة بغيرها . ثم بعد ذلك أمور تفيد الاستطاعة الميسرة مما ذكرنا وعما يضاهيه ، ولكل قوم سنة وشريعة يتبع فيها عادة أوائلهم ، ويختار فيها سيرة حملة الملة وأئمتها ، ثم أحكم بنيانها ، وشدد أركانها [حتى] صار أهلها ينصرونها ، ويتناضلون دونها ، ويبذلون الأموال والمهج لأجلها ، وما ذلك إلا لتدبيرات محكمة ومصالح متقنة لا تبلغها نفوس العامة .

ولما انفرز كل قوم بملة ، وانتحلوا سننا وطرائق ، وناضلوا دونها بألسنتهم ، وقاتلوا عليها بأسنتهم ، ووقع فيهم الجور : إما لقيام من لا يستحق إقامة الملة بها ، أو لاختلاط الشرائع الابتداعية ، ودسها فيها ، أو لتهاون حملة الملة ، فأهملوا كثيراً مما ينبغى ، فلم تبق إلا دمنة(۱) لم تتكلم من أم أوفى ، ولامت كل ملة أختها ، وأنكرت عليها ، وقاتلتها ، واختفى الحق — مست الحاجة إلى إمام راشد يعامل مع الملل معاملة الخليفة الراشد مع الملوك الجائرة .

ولك عبرة فيما ذكره ناقل كتاب الكليلة والدمنة من الهندية إلى الفارسية من اختلاط الملل ، وأنه أراد أن يتحقق الصواب فلم يقدر إلا على شيء يسير ، وفيما ذكره أهل التاريخ من حال الجاهلية واضطراب أديانهم .

وهذا الإمام الذي يجمع الأمم على ملة واحدة يحتاج إلى أصول أخرى غير الأصول المذكورة فيما سبق .

---

(١) هي آثار الدار وهذا مثل .

— ٢٤٨ —

منها أن يدعو قوما إلى السنة الراشدة ، ويزكيهم ، ويصلح شأنهم ، ثم يتخذهم بمنزلة جوارحه ، فيجاهد أهل الأرض ، ويفرقهم في الآفاق ، وهو قوله تعالى :

(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ[١]) .

وذلك لأن هذا الامام نفسه لا يتأتى منه مجاهدة أمم غير محصورة ، وإذا كان كذلك وجب أن تكون مادة شريعته ما هو بمنزلة المذهب الطبيعي لأهل الأقاليم الصالحة عربهم وعجمهم ، ثم ما عند قومه من العلم والارتفاقات ، ويراعي فيه حالهم أكثر من غيرهم ، ثم يحمل الناس جميعا على اتباع تلك الشريعة لأنه لا سبيل إلى أن يفوّض الأمر إلى كل قوم أو إلى أئمة كل عصر ، إذ لا يحصل منه فائدة التشريع أصلا ، ولا إلى أن ينظر ما عند كل قوم ، ويمارس كلا منهم ، فيجعل لكل شريعة ؛ إذ الإحاطة بعاداتهم وما عندهم على اختلاف بلدانهم وتباين أديانهم كالممتنع ، وقد عجز جمهور الرواة عن رواية شريعة واحدة ، فما ظنك بشرائع مختلفة ، والأكثر أنه لا يكون انقياد الآخرين إلا بعد عدد ومدد لا يطول عمر النبي إليها ، كما وقع في الشرائع الموجودة الآن فان اليهود والنصارى والمسلمين ما آمن من أوائلهم إلا جمع ، ثم أصبحوا ظاهرين بعد ذلك فلا أحسن ولا أيسر من أن يعتبر في الشعائر والحدود والارتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم ، ولا يضيّق كل التضييق على الآخرين الذين يأتون بعد ، ويبقى عليهم في الجملة ، والأولون يتيسر لهم الاخذ بتلك الشريعة بشهادة قلوبهم وعاداتهم ،

والآخرون يتيسر لهم ذلك بالرغبة في سير أئمة الملة والخلفاء، فانها كالأمر الطبيعي لكل قوم في كل عصر قديما أو حديثا.

---

(۱) سورة آل عمران آية ۱۱۰.

شبلی نعمانی نے یہی عبارت الکلام میں پیش کی ہے عبارت کا خلاصہ اقتباس سے پہلے مندرجہ ذیل الفاظ میں دیا گیا ہے ۔ ۵۰

اوپر بیان ہو چکا ہے کہ پیغمبر جس قوم میں مبعوث ہوتا ہے' اس کی شریعت میں اس قوم کے عادات اور خصوصیات کا خاص طریقہ پر لحاظ ہوتا ہے' لیکن جو پیغمبر تمام عالم کے لیے مبعوث ہو' اس کے طریقہ تعلیم میں یہ اصول چل نہیں سکتا' کیونکہ نہ وہ تمام دنیا کی قوموں کے لیے الگ الگ شریعتیں بنا سکتا ہے نہ تمام قوموں کی عادات اور خصوصیتیں باہم متفق ہو سکتی ہیں ۔ اس لیے وہ پہلے اپنی قوم کی تعلیم و تلقین شروع کرتا ہے اور ان کو محاسن اخلاق کا نمونہ بناتا ہے' یہ قوم اس کے اعضا اور جوارح کا کام دیتی ہے اور اسی نمونہ پر وہ اپنی تلقین کا دائرہ وسیع کرتا جاتا ہے ' اس کی شریعت میں اگرچہ زیادہ تر وہ قواعد کلیہ اور اصول عام ہوتے ہیں جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں ۔ تاہم خاص اس کی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے ۔ لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ ان پر چنداں زور دیا جاتا ہے ۔"

شاہ ولی اللہ کی تحریر سے شبلی نعمانی نے جس طرح اقتباس دیا اس کا انداز ذیل میں دیے گئے عکس میں دیکھا جا سکتا ہے ۔ ۵۱

اقتباس دوم

اس اصول کو شاہ ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ (صفحہ ۱۲۳) میں نہایت تفصیل سے لکھا ہے چنانچہ لکھتے ہیں۔

وهذا هو الإمام الذي يجمع الأمم على ملة واحدة يحتاج إلى أصول أخرى فيها سوى الأصول المذكورة فيما سبق منها أن يدعو قوما إلى السنة الراشدة ويزكيهم ويصلح شأنهم ثم يتخذهم بمنزلة جوارحه.

یہ امام جو تمام قوموں کو ایک مذہب پر لانا چاہتا ہے اس کو اور چند اصول کی جو اصول مذکورہ بالا کے علاوہ ہیں حاجت پڑتی ہے ان میں سے ایک یہ کہ وہ ایک قوم کو راہِ راست پر بلاتا ہے اس کی اصلاح کرتا ہے، اس کو پاک بنا دیتا ہے پھر اسکو اپنا دست

وذلك لأن هذا الإمام نفسه لا يأتي منه مجاهدة أمم غير محصورة، وإذا كان كذلك وجب أن تكون مادة شريعته ما هو بمنزلة المذهب الطبيعي لأهل الأقاليم الصالحة عربهم وعجمهم ثم ما عند قومه من العلم والارتفاقات ويراعي فيه حالهم أكثر من غيرهم ثم يحمل الناس جميعا على اتباع تلك الشريعة لأنه لا سبيل إلى أن يفوض الأمر إلى كل قوم أو إلى أئمة كل عصر إذ لا يحصل منه فائدة التشريع أصلا ولا إلى أن يتتبع في الشعائر والحدود والارتفاقات عادة قومه المبعوث فيهم ولا يضيق كل التضييق على الآخرين الذين يأتون بعده

وہ از خود قرار دیتا ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ یہ امام تمام دنیا کی قوموں کی اصلاح میں جان کھپائے اس لئے ضروری ہوا کہ اس کی شریعت کی اصلی بنیاد تو وہ ہو جو تمام عرب و عجم کا فطری مذہب ہو، اُس کے ساتھ خاص اس کی قوم کے عادات اور مسلمات کے اصول بھی لے جائیں اور ان کے حالات کا لحاظ بہ نسبت اور قوموں کے زیادہ تر کیا جائے پھر تمام لوگوں کو اس شریعت کی پیروی کی تکلیف دی جائے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہر قوم یا ہر پیشوائے قوم کو اجازت دیدی جائے کہ وہ اپنی شریعت آپ بنالیں ورنہ تشریع محض بے فائدہ ہوگی نہ یہ ہو سکتا کہ ہر قوم کی عادات اور خصوصیات کا تجسس کیا جائے اور ہر ایک کے لئے الگ الگ شریعت بنائی جائے اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان کوئی اور طریقہ نہیں کہ شعار، تعزیرات، اور انتظامات میں خاص اس قوم کی عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر اُن احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔

اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعت اسلامی میں چوری ـ زنا ـ قتل ـ وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں اُن میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ اُن سزاؤں کا بعینہا اور بخصوصہا پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے ۔

پہلے آیئے متن میں تغییر کے مسئلے پر ۔ شاہ صاحب کی اصل عبارت سطور ماقبل میں پیش کی جا چکی ۔ اس کے ذیل میں علامہ شبلی کی تحریر اور اقتباس بھی پیش کر دیا گیا ۔ دونوں متون کے تقابل سے پہلا انکشاف یہ ہوتا ہے کہ شبلی نے شاہ صاحب کی عبارت میں سے کئی جگہ فقرے حذف

گئے ہیں ۔ "اقتباس اول" صفحہ ۲ کی دوسری سطر کا نصف آخر اور تیسری چوتھی سطریں "اقتباس دوم" میں نہیں ہیں ۔ آگے چلئے تو "اقتباس اول" ص ۲ کی دسویں سطر کے بعد پوری چھ سطریں "اقتباس دوم" سے محذوف نظر آتی ہیں ۔ اس کے بعد دو سطریں صحیح نقل کرنے کے بعد پھر "اقتباس اول" کی آخری ساڑھے تین سطریں "اقتباس دوم" میں سے اڑا دی گئی ہیں ۔ بایں ہمہ "اقتباس دوم" کی عبارت مسلسل عبارت کی طرح لکھی گئی ہے اور سیاق و سباق میں عبارت کے اندراج میں یا ترجمے و تمہید میں کہیں یہ اشارہ نہیں کیا کہ "اقتباس دوم" کی عبارت مسلسل نہیں ہے بلکہ اسے "اقتباس اول" کی حسب ضرورت "کتر بیونت" کر کے مسلسل عبارت کی شکل دی گئی ہے ۔ آگے چلنے سے پہلے یہ بھی دیکھ لیجئے کہ جتنا حصہ نقل ہو کر "اقتباس دوم" میں بار پا سکا ہے اس میں بھی چھ مقامات پر سہو کتابت موجود ہے ۔"

اب آیئے تغییر معانی کی جانب ۔ یہ بحث ذرا نازک ہے اور اپنے دامن میں فقہ و قانون اسلامی کے پیچیدہ مباحث سمیٹے ہوئے ہے ۔ اس لیے ہم ترجیح اس بات کو دیں گے کہ بحث کا دائرہ ہمارے "وطنِ مالوف" یعنی اقبالیات کی حدود سے تجاوز نہ کرے اور فقہ و قانون کی تخن گسترانہ باتوں کی نوبت نہ آنے پائے ۔ ویسے بھی اس وضاحتی تحریر میں ہمارا مقصود صرف اتنا ہے کہ علامہ اقبال کی تحریر کے حوالے سے جو بحث اقبال شناسوں میں چل رہی ہے اور جس میں شاہ ولی اللہ کو بطور سند پیش کیا جاتا ہے اس کے دلائل کو صحت و سقم کی کسوٹی پر پرکھ کر دیکھ لیا جائے اور یہ طے کر لیا جائے کہ جس بات کو شاہ صاحب کا موقف قرار دیا جا رہا ہے وہ ان سے منسوب کیا جا سکتا ہے یا نہیں !

علامہ شبلی نے تین جگہ عبارت میں قطع و برید کی ہے ۔ ان میں سے پہلے دو مقامات پر عبارت کے کچھ الفاظ حذف کرنے سے استدلال اور تسلسل کلام پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا ۔ لیکن تیسرے مقام پر حذف شدہ فقرے اتنے اہم ہیں کہ ان کے ہونے یا نہ ہونے سے استدلال کا سارا تناظر بدل جاتا ہے ۔ لہٰذا متعلقہ عبارت دوبارہ درج کی جاتی ہے ۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ "

> ...... چنانچہ اس سے بہتر اور آسان تر کوئی بات نہیں کہ شعائر' حدود اور ارتفاقات میں اسی قوم کی عادت کا اعتبار کیا جائے جس میں وہ مبعوث ہوا ہے اور بعد میں آنے والے دوسرے لوگوں کے لیے بالکل ہی تنگی نہ کر دی جائے ۔ ان کے لیے ان (شعائر' حدود اور ارتفاقات) کو فی الجملہ باقی رکھا جائے ۔ پہلے لوگوں کے لیے اس شریعت کو اختیار کرنا اس لیے آسان ہوا کہ ان کے دل اور ان کی عادات اس کے شاہد تھے ۔ پچھلوں کے لیے اس کو اختیار کرنے میں آسانی اس لیے ہو گئی کہ ان کے لیے ائمہ ملت اور خلفاء کی سیرت کا

اتباع مرغوب چیز تھا۔ پس یہ شریعت ہر قوم کے لیے اور قدیم و جدید ہر زمانے میں امر طبعی کی طرح ہے۔"

اگر شبلی اپنے قارئین کو یہ بتا دیتے کہ شاہ صاحب کا بیان اصل میں یہ ہے کہ ----- وہ نبی جس کی لائی ہوئی شریعت کا مادہ عرب و عجم کی ساری اقالیمِ صالحہ کے لیے مذہب طبعی کی طرح تھا اور اس نے اپنی قوم کے اِلف و عادت کا لحاظ رکھتے ہوئے اُس مادۂ شریعت کے تحت جو شعائرُ حدود اور ارتفاقات مقرر کیے وہ بحیثیت مجموعی بعد والوں کے لیے بھی واجب العمل ہیں۔ ان پر عمل کرنا بعد والوں کے لیے بھی اتنا ہی آسان ہے جتنا پہلے والوں کے لیے تھا البتہ اس آسانی کے اسباب دونوں کے لیے مختلف ہیں اور یہ تینوں اجزائے شریعت (یعنی شعائرُ حدود اور ارتفاقات) ہر عہد اور ہر قوم کے لیے ایک امر طبعی کی طرح ہیں ----- اگر یہ بات شبلی کے تیار کردہ "اقتباس دوم" میں آ جاتی تو کیا ان کے پاس ایسے فقرے لکھنے کی گنجائش رہ جاتی جو انہوں نے تمہید' خلاصۂ کلام اور استنباطِ نتائج کی ذیل میں بہ اطمینان نذر قارئین کر دیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ "

> جو احکام ان عادات و حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی اور نہ ان پر چنداں زور دیا جاتا ہے "[20]

> " آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے "[21]

> " اس اصول سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ شریعت اسلامی میں چوری' قتل' زنا وغیرہ کی جو سزائیں مقرر کی گئی ہیں ان میں کہاں تک عرب کی رسم و رواج کا لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ کہ ان سزاوں کا **بعینہا** اور **بخصوصہا** پابند رہنا کہاں تک ضروری ہے ؟ "[22].

آخری فقرے میں "**بعینہا**" اور "**بخصوصہا**" کے الفاظ سے ایک غلط فہمی نے جنم لیا جو علامہ اقبال کے ہاں منتقل ہوئی کیونکہ انہوں نے شبلی کے "اقتباس" پر بھروسہ کر لیا تھا۔ علامہ اقبال کی عبارت نقل کرنے سے پہلے یہ دیکھ لیا جائے تو مناسب ہو گا کہ شبلی نے اسماء و ضمائر کے ان دو بھاری بھرکم مرکبات سے لیس ہو کر قارئین کے سامنے جو ایک مرعوب کن سوال رکھا ہے اس کا جواب کیا ہے۔ ہمیں یہ تو **مستحضر** نہیں ہے کہ فقہ اسلامی کے صدیوں پر محیط ذخیرۂ افکار میں اس سوال کا کیا کیا جواب دیا گیا ہے تاہم بحث کو اپنی حدود میں رکھنے کے لیے شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ میں سے جواب تلاش کرنے کی کوشش کیے لیتے ہیں۔ عربی الفاظ و ضمائر کا گھونگھٹ اٹھا دیجئے تو سوال اپنی سادہ شکل میں یہ رہ جاتا ہے کہ شریعت اسلامی میں چوری' زنا اور قتل وغیرہ کی جو سزائیں نبی علیہ السلام کے زمانے میں مقرر تھیں کیا آج بھی وہی سزائیں باقی رہیں گی اور اسی طرح رہیں گی ؟

شاہ صاحب نے اس معاملے پر کئی جگہ کلام کیا ہے تاہم ہمارے مطلوبہ سوال کے دونوں اجزاء کا جواب حجۃ اللہ البالغہ جلد دوم کے باب حدود سے بقدرِ کفایت مل جاتا ہے۔ یوں تو شاہ

صاحب نے شرعی سزاؤں کی ضرورت مصلحت اور مصالح شرعیہ سے ان کے ربط کے سلسلے میں بھی اہم نکات بیان کیے ہیں تاہم ہمارے فوری مسئلے کے نقطہ نظر سے اس باب کے دوسرے مندرجات اہم تر ہیں ۔ پہلے شرعی سزاؤں کے بارے میں ان کی اجمالی رائے ملاحظہ کیجئے ۔"[۳]

" یہ سزائیں شرائع سماویہ میں متوارث چلی آتی تھیں اور تمام انبیاء اور ان کی امتیں اس پر متفق تھیں تو ضروری ہوا کہ ان کو خوب مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے ۔

سزاوں ہی کے بارے میں آگے چل کر لکھتے ہیں :"[۴]

" شرائع لازمی جن کو خدا تعالے نے بمنزلہ خلقی امور کے مقرر کیا ہے ان کی شان سے یہ بات ہے کہ وہ موثر بالخاصیت کی طرح سمجھی جائیں اور لوگ نہایت مضبوطی سے اس کو مانیں اور نیز جس چیز میں تھوڑی سے تکلیف اور آسانی ہے اس کے چھوڑنے کی ضرورت نہیں ہے "

یہ سزائیں کونسی ہیں جنہیں مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ترک نہ کرنا چاہیے ؟ شاہ صاحب کا جواب مندرجہ ذیل ہے ۔"[۵]

زنا ------ سنگسار کرنا ۔ کوڑے لگانا

سرقہ ----- قطع ید

رہزنی ------ قطعِ اعضاء' تصلیب' جلا وطنی' قتل

شربِ خمر----- چالیس درے

قذف ----- اسی درے

قتل ------- قصاص یا دیت

اس مجمل فہرست سے ہمارے سوال کے پہلے جزو کا جواب تو سامنے آ گیا ۔ یہ جواب اثبات میں ہے ۔ یہ سزائیں وہی ہیں (بعینہا) جو نبی علیہ السلام کے زمانۂ مبارکہ میں تھیں ۔ گویا شاہ صاحب کا موقف یہ ٹھہرا کہ ان جرائم کی جو شرعی سزائیں صدر اول میں معین کی گئی تھیں وہی آج بھی باقی ہیں (تبقیٰ علیھم بالجملہ)' واجب العمل ہیں' خلقی امر کی طرح ہیں اور جزوِ شریعت ہیں ۔ ان کی اس حیثیت پر اس امر سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ان سزاؤں کے مقرر کرنے میں بنی اسماعیل کے عرف و عادت کا لحاظ کیا گیا تھا کیونکہ یہ لحاظ اس لیے رکھا گیا تھا کہ یہ عرف و عادت بنو اسماعیل کا خود ساختہ نہ تھا بلکہ متوارث تھا اور اپنے مبداء و آغاز میں سابقہ تنزیلاتِ ربانی کا مرہونِ منت تھا ۔ عناصرِ زوال و انحراف نے اس عرف و رواج میں جو تغیرات کر دیئے تھے اسے صاحبِ وحی نے ہدایتِ خداوندی کی مدد سے دور کر دیا ۔ یوں یہ ضابطۂ اخلاق و احکام منقح ہو کر دوبارہ نافذ العمل ہو گیا ۔ یہاں یہ نکتہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ ترمیم و تنسیخ کے اس عمل کے

دونوں فریق اپنی حیثیت میں منفرد اور یکتا ہیں - نہ تو نبی علیہ السلام کے بعد کسی کو دوبارہ وحیِ ربانی سے مشرف ہو کر قانون سازی کی حیثیت نصیب ہوئی نہ کسی دوسرے ضابطۂ احکام کو اس مادۂ شریعت کی حیثیت ملی جس میں ترمیم، تغییر اور تنسیخ کے سہ پہلو عمل کے ذریعے شریعتِ اسلامیہ کی صورت گری ہوئی تھی - لہٰذا شاہ صاحب کے پورے فکری تناظر میں یہ سوال تو اٹھایا ہی نہیں جا سکتا کہ آج اتنی صدیاں گذرنے کے بعد اور اقوام و ملل کی رنگا رنگی اور تنوع کے روبرو اسلام کی شرعی سزاؤں کو باقی رکھا جائے یا تبدیل کر دیا جائے؟ یہ سوال ہمارے اقبال شناسی کے حلقوں کا ہو تو ہو شاہ صاحب کا نہیں ہے - واضح رہے کہ یہاں گفتگو نفسِ احکام کے بارے میں ہو رہی ہے - درجہ تنفیذ کا معاملہ ذرا بعد میں آئے گا - نفسِ احکام کے بارے میں ان کا دو ٹوک جواب ہم دیکھ چکے - اس کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہو گا کہ شبلی نے اس نکتے پر شاہ صاحب کی غلط ترجمانی کی ہے اور قارئین کو یہ تاثر دینے میں غلطی کی ہے کہ شاہ صاحب کی رائے میں زمانِ نبوت سے بعید زمانوں اور مختلف اقوام کے لیے شرعی سزائیں اس کے علاوہ کچھ اور بھی ہو سکتی ہیں جو فقہ اسلامی میں مذکور ہیں - ہمارے اس دعوی کو ایک دلیل سے بھی تقویت ملتی ہے - یہ دلیل خود شبلی کی مذکورہ بالا عبارت میں موجود ایک داخلی تضاد سے فراہم ہوتی ہے - شبلی نے لکھا ہے کہ "اس کی شریعت میں اگرچہ زیادہ تر وہ قواعد کلیہ اور اصول عام ہوتے ہیں جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں تاہم خاص اس کی قوم کی عادات اور خصوصیات کا لحاظ زیادہ ہوتا ہے لیکن جو احکام ان عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہوتے ہیں ان کی پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی -------" (دیکھئے حاشیہ نمبر ۱۵) - گویا شبلی نے خود اس عبارت میں جداگانہ نوعیت کے دو امور کو تسلیم کیا ہے :- ایک وہ قواعد کلیہ اور اصولِ عام جو تقریباً تمام دنیا کی قوموں میں مشترک ہوتے ہیں اور دوسرے کسی خاص قوم کی عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہونے والے احکام - یہ نکتہ شاہ صاحب کے حوالے سے بھی درست ہے - دیکھنے کی چیز یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسلامی سزاؤں کو ان دو میں سے کس کے تحت شمار کیا ہے؟ شاہ صاحب کی جو عبارتیں ہم نے نقل کیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ سزاوں کو "قواعدِ کلیہ" اور "اصولِ عام" کی قبیل سے جانتے ہیں جبکہ شبلی کی تشریح، جس کا حوالہ ماسبق میں آچکا ہے، یہ بتاتی ہے کہ شرعی سزائیں قواعدِ کلیہ اور اصولِ عام نہیں بلکہ "عادات اور حالات کی بنا پر قائم ہونے" والی ایک غیر مقصود بالذات چیز ہیں - اسی تشریح کو آگے چل کر جب شبلی نے ' شاہ صاحب کی عبارت کا "مرادی" ترجمہ کرنے کے بعد ' دہرایا ہے تو تضاد کھل کر سامنے آگیا ہے اور شاہ صاحب کے اصول کے تحت جو چیز "تقریباً ساری دنیا کی قوموں میں مشترک" ہونے کی وجہ سے قواعدِ کلیہ اور اصولِ عام کے درجے کی مستحق تھی اس کی "**بعینہا**" و "**بخصوصہا**" پابندی کا سوال پوچھنے کی نوبت آگئی !-

یہاں تک کی معروضات سے "بعینہا" کی گرہ کشائی تو ہو چکی ' اب لیجئے "بخصوصہا" کے مسئلے کو ۔ اگر "خصوص" کے لفظ سے شبلی کی مراد وہی ہے جو "عین" کے لفظ سے تھی اور اسے مرادف کے طور پر برتا گیا ہے تو پھر تو اس کا معاملہ سطور سابقہ میں طے ہو چکا ۔ اگر اس کے علاوہ معنی مراد ہیں تو پہلے اس لفظ کے مدلول کو طے کرنا ہو گا ۔ یہ لفظ منطق' کلام اور فلسفے میں اصطلاحاً استعمال ہوتا ہے ۔ اصولِ فقہ میں بھی اس کا فنی استعمال موجود ہے ۔ قرائن سے اندازہ ہوتا ہے کہ شبلی نے یہاں اس لفظ کو ان اصطلاحی معنی میں نہیں برتا ۔ عام بول چال اور محاورے کے مطابق استعمال کیا ہے ۔ اس صورت میں اس سے مراد ہو گا ان سزاؤں کے خاص اجزائے ترکیبی اور مخصوص ہیئتیں یا پھر ان کا طرزِ نفاذ ۔ ایک امکان یہ بھی ہے کہ خصوص سے اشارہ ان سزاؤں کے اطلاق میں شدت برتنے یا تخفیف کرنے کی طرف ہو ۔ اس امکان کی طرف ذہن یوں منتقل ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے[۲۶] اور حال ہی میں ڈاکٹر خالد مسعود صاحب[۲۷] نے شبلی کے حوالے سے اسی مفہوم کی طرف اشارہ کیا ہے ۔ بہر کیف "بخصوصہا" کے اس مرکبِ اضافی کے تین ممکنہ مفاہیم ہو سکتے ہیں ۔

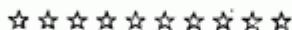
۱ ۔ سزاؤں کے خاص اجزائے ترکیبی اور مخصوص ہیئتیں[۲۸]

۲ ۔ سزاؤں کا طرزِ نفاذ[۲۹]

۳ ۔ سزاؤں کے اطلاق میں تخفیف و شدت

اول الذکر دونوں مفاہیم کو اگر شبلی کا مراد قرار دیا جائے تو ان کا جواب شاہ صاحب کی تصانیف کی روشنی میں معلوم کرنا مشکل نہیں ۔ شاہ صاحب کے ہاں ان دونوں نکات پر کوئی ابہام نہیں ہے ۔ ہیئت بدلنے کا ان کے ہاں ذکر نہیں ۔ رہا طرزِ نفاذ تو اس کے وسائل کے اعتبار سے ساتویں صدی عیسوی اور ۱۸ ویں صدی عیسوی میں کوئی بڑا فرق نہیں تھا ۔ سو بطور ایک فقہی اجتہاد کے یہ بھی شاہ صاحب کا مسئلہ نہیں بنتا ۔ گویا یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ دونوں مسائل شاہ صاحب کے فکری تناظر میں اور ان کے عہد کے مسائل کے حوالے سے کسی ترمیم یا تبدیلی کے لیے موضوعِ بحث نہیں بنتے اور ان کو شاہ صاحب کی تحریروں میں تلاش کرنا ایک طرح سے اپنے افکار کا عکس شاہ صاحب کے ہاں دیکھنے کے مترادف ہے ۔

سزاوں کے اطلاق میں تخفیف برتنے یا سزاوں کی انتہائی حد نافذ کرنے کے معاملے پر البتہ شاہ صاحب نے "الحدود" والے باب میں مفصل بحث کی ہے ۔ سابقہ سطور میں ہم نے ان کا ایک فقرہ نقل کیا تھا کہ " ------ ان کو خوب مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے "۔[۳۰] اس سے متصل ان کا فقرہ ہے :

> مگر شریعت مصطفویہ نے اس میں ایک اور قسم کا تصرف کیا ہے اور ہر ایک کی سزا کی دو قسمیں کی ہیں ایک تو بڑی بھاری سزا ہے کہ اس سے زیادہ اور متصور نہیں اور یہ سزا وہاں دینی چاہیے جہاں

گناہ بھی بڑا بھاری ہو اور دوسری وہ ہے جو پہلی سے کم ہے اور یہ وہاں ہو گی جہاں معصیت بھی پہلی معصیت سے کم ہو -------- ہمارے ہاں دونوں شرائع کا لحاظ کیا گیا' شرائع سماویہ و ابتدائیہ کا اور اس میں ہمارے لیے نہایت رحمت ہے اور سرقہ میں عذاب دینا اور اس سے دو چند تاوان لینا چاہیے جیسا کہ حدیث میں آتا ہے اور نیز اس شریعت میں ظلم کے چند اقسام کو مثل قذف اور شرب خمر کو اضافہ کیا اور ان کے لیے بھی حد مقرر کی کیونکہ یہ بھی بمنزلہ انہی معاصی کے ہیں اور رہزنی کی سزا زیادہ مقرر کی --- ----- [۳۱]

اگر "بخصوصہا" سے شبلی کی مراد سزاؤں کی مذکورہ بالا درجہ بندی کو قرار دیا جائے تو تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ شبلی کا اشارہ درست ہے ۔ شبلی کے بھروسے پر علامہ اقبال نے جو لکھا اس کی گنجائش بھی نکل آتی ہے نیز ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کا بیان بھی درست ٹھہرتا ہے کہ "شاہ صاحب واقعی اسلامی سزاؤں میں اصولِ تخفیف اور درجہ بندی کے قائل تھے" ۔ لیکن ہمیں بوجوہ اس تاویل کو قبول کرنے میں تامل ہے اور ہمارا کہنا یہ ہے کہ تخفیف اور درجہ بندی کے ضمن میں شاہ صاحب کی ساری گفتگو اس بحث ہی سے غیر متعلق ہے جو شبلی' علامہ اقبال اور ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کے ہاں ملتی ہے ۔ یہاں ایک لطیف سا خلطِ مبحث واقع ہو رہا ہے اور اس کے سارے شاہ صاحب کے بیان کو اس مبحث سے متعلق کر دیا گیا جس سے اس کا استدلالی یا موضوعاتی ربط موجود نہیں ۔ ہمارے اس نکتے کو سمجھنے کے لیے قارئین غور فرمائیں کہ یہ تینوں حضرات کہ رہے ہیں کہ شاہ صاحب تخفیف اور درجہ بندی کے قائل اس لیے ہیں کہ حدود و تعزیرات عہدِ نبوی اور عربوں کے عرف و عادت پر مبنی ہیں اور مابعد کی نسلوں کو بُعد زمانی کی وجہ سے اور اس پرانے عرف و عادت کا حامل نہ ہونے کی وجہ سے تخفیف اور تیسیر کا مستحق جاننا چاہیے ۔ "الحدود" کے باب کا تجزیہ کیجئے تو یہ بات ثابت نہیں ہوتی ۔ جو سبب ان حضرات نے درجہ بندی اور تخفیف کی علت کے طور پر شاہ صاحب سے منسوب کیا ہے وہ ان کی تحریر میں موجود نہیں ہے ۔ وہ سزاؤں میں درجہ بندی کے قائل ضرور ہیں مگر اس کے لیے "الحدود" کے باب میں جتنی علتیں بیان کی ہیں ان میں سے کوئی بھی ان دو اسباب (بُعد زمانی + عرف و عادت سے اجنبیت) پر مبنی نہیں ہے ۔ شاہ صاحب نے درجہ بندی اور تخفیف کو جس اصول پر مبنی قرار دیا ہے وہ صدرِ اول سے لے کر آج تک یکساں ہے نیز انہوں نے جتنی مثالیں دی ہیں ان کی علتیں اور اسبابِ تخفیف اسی زمانے میں متعین ہو چکے تھے ۔ ان کے ہاں بُعد زمانی یا عرف و عادت سے اجنبیت اس درجہ بندی کی علت سرے سے ہے ہی نہیں ۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس درجہ بندی میں شاہ صاحب منفرد کب ہیں ۔ یہ تو فقہ اسلامی کا عام مبحث ہے اور فقہ کی کتب میں بھی اس درجہ بندی کی علت بُعد زمانی کو یا عرف و عادت کے فرق کو قرار نہیں دیا گیا ۔ بنا بریں ہم یہ عرض کریں گے کہ اگر "بخصوصہا" سے سزا نافذ کرنے میں تخفیف اور شدت کی جانب اشارہ بھی مراد لیا جائے تو بھی اسے اس معنی میں اور ان اسباب کی بنا پر شاہ صاحب سے منسوب کرنا

درست نہیں جو ہمارے محترم مصنفین نے باور کیا اور قارئین کو کروایا ۔ شاہ صاحب کے ہاں درجہ بندی کا تصور تو موجود ہے مگر اس کا جواز وجود اور علت و غائی ان مزعومہ مصلحتوں سے بالکل الگ ہیں جو اقبالیات کے بحثوں میں بیان ہوتا چلا آ رہا ہے ۔

اقبالیات کے میدان میں جو نکتہ موردِ بحث ہے وہ فی الحقیقت درجہ بندی' اعتدال' تیسیر یا تخفیف کا ہے ہی نہیں ۔ وہاں تو یہ بحث ہو رہی ہے اور برسرِ جلسہ دعویٰ یہ کیا جاتا ہے کہ اقبال کے خیال میں یہ سزائیں قابل ترمیم و تنسیخ ہیں اور اقبال کی اس رائے کی بنیاد اور سند شاہ ولی اللہ ہیں جو اسی بات کے قائل ہیں[۳۲] ۔ یہ سزائیں قابل ترمیم و تنسیخ ہیں یا نہیں یا نصوص میں ترمیم و تنسیخ جائز ہے یا نہیں اس نکتے کو طے کرنے کا نہ موقع ہے نہ استعداد ۔ ہمیں صرف اتنا دیکھنا تھا کہ شاہ صاحب سے اس رائے کا انتساب درست ہے یا نہیں اور معروضاتِ ماقبل کی روشنی میں ہم یہی کہنے پر مجبور ہیں کہ شاہ صاحب کے موقف کی صحیح ترجمانی نہ تو شبلی کی عبارت آرائی بلکہ عبارت سازی سے ہوتی ہے نہ اس کی بنیاد پر استوار ہونے والے اس استدلال سے جسے علامہ اقبال نے اختیار کیا ۔

☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆ ☆

علامہ اقبال کا وہ خطبہ جس میں یہ عبارت وارد ہوتی ہے اپنی اولین شکل میں ۱۹۲۴ء کے لگ بھگ تصنیف ہوا[۳۳] ۔ موجودہ شکل میں ۱۹۲۸ء میں تیار کیا گیا ۔ علامہ کی حیات نے اس خطبے کے ترجمے کی نظرثانی یا اصل متن کی نظرثانی شدہ اشاعتِ مکرر تک وفا نہ کی ۔ سو آج ہمارے پاس جو متن ہے وہ ۱۹۲۸ء تک کی فکر کا آئینہ دار ہے ۔ علامہ کی عبارت کا عکس ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے ۔[۳۴]

اقتباس سوم

For our present purposes, however, we must distinguish traditions of a purely legal import from those which are of a non-legal character. With regard to the former, there arises a very important question as to how far they embody the pre-Islamic usages of Arabia which were in some cases left intact, and in others modified by the Prophet. It is difficult to make this discovery, for our early writers do not always refer to pre-Islamic usages. Nor is it possible to discover that usages, left intact by express or tacit approval of the Prophet, were intended to be universal in their application. Shāh Walī Allāh has a very illuminating discussion on the point. I reproduce here the substance of his view. The prophetic method of teaching, according to Shāh Walī Allāh, is that, generally speaking, the law revealed by a prophet takes especial notice of the habits,

ways, and peculiarities of the people to whom he is specifically sent. The prophet who aims at all-embracing principles, however, can neither reveal different principles for different peoples, nor leaves them to work out their own rules of conduct. His method is to train one particular people, and to use them as a nucleus for the building up of a universal *Sharī'ah*. In doing so he accentuates the principles underlying the social life of all mankind, and applies them to concrete cases in the light of the specific habits of the people immediately before him. The *Sharī'ah* values (*Aḥkām*) resulting from this application (e.g. rules relating to penalties for crimes) are in a sense specific to that people; and since their observance is not an end in itself they cannot be strictly enforced in the case of future generations.

اقتباس کا آخری فقرہ' جو اسلامی سزاؤں سے متعلق ہے' اس کا موازنہ شاہ ولی اللہ کی عبارت (اقتباس اول) سے اور پھر شبلی کی تحریر (اقتباس دوم) سے کیجئے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال نے اپنی تحریر میں "اقتباس دوم" ہی کے متن پر انحصار کیا ہے - یہ اقتباس "الذین یاتون بعد" کے فقرے پر ختم ہو جاتا ہے - علامہ کا نفس انگریزی ترجمہ بھی اسی فقرے تک جاتا ہے - پھر یہ کہ انگریزی الفاظ کا انتخاب شہادت دے رہا ہے کہ یہاں مفہوم متعین کرنے میں شبلی کے الفاظ "پابندی مقصود بالذات نہیں ہوتی" اور "چنداں سخت گیری نہ کی جائے" ہی کا اثر کارفرما ہے اور انہی کی ترجمانی کی گونج انگریزی عبارت میں بھی سنائی دے رہی ہے - علامہ نے اگر شبلی کی پیش کردہ تعبیر کو قبول نہ کیا ہوتا یا حجۃ اللہ البالغہ کی اصل عبارت کی پڑتال کر لی ہوتی تو شاید وہ اپنی تحریر کسی اور طرح رقم کرتے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ اقتباس دوم سے متبادر ہونے والا موقف شبلی کا تو ہو سکتا ہے شاہ ولی اللہ کا نہیں - آخری بات یہ کہ شاہ صاحب کی عبارت (اقتباس اول) کے آخری فقرے' جو شبلی کے ہاں محذوف ہیں' اس استدلال کے خلاف پڑتے ہیں جو علامہ نے مذکورہ بالا اقتباس سوم میں قائم کیا ہے -

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا علامہ کے تحریری آثار میں اس بحث پر تشکیل جدید کی تصنیف یعنی ۱۹۲۸ء کے بعد کچھ اور مواد میسر آتا ہے جسے اس موضوع پر ناسخ یا ترمیم کنندہ کی حیثیت دی جا سکے ؟ سید سلیمان ندوی سے اقبال کی مکاتبت کا جو حصہ محفوظ ہے اس میں موضوع زیر بحث سے متعلق دو طرح کی تحریریں ملتی ہیں - ایک تو وہ جو اجتہاد پر علامہ کی پہلی تحریر ۳۰ کے زمانۂ تصنیف سے لے کر سفر جنوبی ہند تک کے زمانے کی ہیں - ان میں حجیت حدیث' حدیث و قرآن کے ربط اور بالخصوص احادیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں عمومی استفسارات ہیں - دوسری تحریریں وہ ہیں جو حیدر آباد دکن میں خطبات پیش کرنے کے بعد کی ہیں اور ان میں تخصیص کے ساتھ شبلی کی تحریر اور شاہ ولی اللہ صاحب کے اقتباسات کے بارے میں استفسارات ہیں -اول الذکر مکاتیب میں جو سوالات اٹھائے گئے ہیں ان کے انداز اور ان کے موضوعات پر

ایک نظریہ بنانے کے لیے کافی ہے کہ علامہ کو اس مبحث کی نزاکت، پیچیدگی، تہ در تہ مسائل اور مصالح ملیہ سے ان کے ربط کا بخوبی اندازہ تھا[۳۶]۔ ان کا اسلوب تحریر خطوط میں بھی احتیاط کا مظہر ہے اور لیکچر میں بھی ۔ یہاں تک کہ لیکچر تیار ہونے کے بعد بھی علامہ نے اسے چھپوانے سے گریز کیا ۔ اس موضوع پر اپنے نتائج فکر سے بے اطمینانی ان کے خطوط سے واضح ہے ۔ سید سلیمان ندوی ہی کو لکھتے ہیں :۔

میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا، مگر چونکہ مرا دل بعض امور کے متعلق خود مطمئن نہیں اس واسطے اس کو اب تک شائع نہیں کیا، آپ کو یاد ہو گا میں نے آپ سے بھی کئی امور کے متعلق استفسار کیا تھا ۔[۳۷]

ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں ہوا اس واسطے وہ مضمون شائع نہیں کیا گیا[۳۸]

بہر کیف ۱۹۲۸ء تک کی تحقیقات اور مجموعۂ معلومات کی بنیاد پر جو نتائج فکر مرتب ہوئے انہیں علامہ نے لکھ دیا اور دیگر خطبات کے ہمراہ یہ خطبہ بھی حیدر آباد اور بعدازاں علی گڑھ میں پیش کیا گیا ۔ پھر یہ خطبات طباعت کے مرحلے سے بھی گذر گئے ۔ انہی ایام میں علامہ کے خطوط سے ہمیں خاص اس مسئلے کے بارے میں استفسارات کا سراغ ملنے لگتا ہے جو ہماری تحریر میں زیر بحث ہے ۔ ان خطوط کو دیکھئے تو یوں لگتا ہے کہ ابتداء میں علامہ کی بے اطمینانی عمومی نوعیت کی تھی ۔ وقت گذرنے کے ساتھ اور مزید تحقیق کے نتیجے میں علامہ کی بے اطمینانی خاص ان اقتباسات پر مرکوز ہوتی نظر آتی ہے جو شبلی نعمانی نے ان سوالات کے ایک ممکنہ جواب کے طور پر شاہ صاحب کی تحریر سے پیش کئے تھے جو اس زمانے میں علامہ کا ہدفِ تحقیق تھے ۔

۴ ستمبر ۱۹۲۹ء کو سید سلیمان ندوی کے نام لکھتے ہیں :[۳۹]

جس باب میں مولانا شبلی نے ایک فقرہ شعائر و ارتفاقات کے متعلق نقل کیا ہے اسی باب میں ایک اور فقرہ نظر سے گذرا جو پہلے نظر سے نہ گذرا تھا ۔

"وشعائر الدین امر ظاہر تختصص بہ و یمتاز صاحبہ بہ فی سائر الادیان کالختان و تعظیم المساجد والاذان والجمعۃ والجماعات"

یہ شاہ صاحب کی اپنی تشریح ہے ۔ جناب کا ارشاد اس بارے میں کیا ہے؟ علی ہذا القیاس ارتفاقات میں شاہ صاحب کی تشریح کے مطابق تمام تدابیر جو سوشل اعتبار سے نافع ہوں داخل ہیں ۔ مثلاً "نکاح و طلاق کے احکام وغیرہ" اگر شاہ صاحب کی عبارت کی یہ تشریح صحیح ہے تو حیرت انگیز ہے ۔ اگر ان معاملات میں تھوڑی سی ڈھیل بھی دی جائے تو سوسائٹی کا کوئی نظام نہ رہے گا ۔ ہر ایک ملک کے مسلمان اپنے اپنے دستور و مراسم کی پابندی کریں گے ۔

اس مکتوب کے آخری دو فقروں پر غور کیجئے ۔ صاف معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کو اس تشریح کے بارے میں تحیر ہے جو شبلی نے پیش کی اور اس کے وہ مضمرات ان کے سامنے عیاں ہیں جو اسے قبول کرنے سے ظاہر ہو سکتے تھے اور اقبالیات کے عصری مباحث اس کی شہادت دے رہے ہیں کہ اسی نہج پر یہ نکات ابھرے اور انہی منطقی نتائج تک پہنچے جن کا خدشہ علامہ نے ظاہر کیا ہے ۔ اہم بات یہ ہے کہ علامہ کی تحریر صرف حیرت ہی ظاہر نہیں کرتی ۔ اس کا اسلوب شاہد ہے کہ وہ اس تعبیر کو قبول بھی نہیں کر سکتے تھے ۔

اس تحریر کے ۲۰ دن بعد سلیمان ندوی صاحب کے نام خط میں دوبارہ اسی بحث کو اٹھایا گیا ہے ۲۰۔ اس مرتبہ الکلام کا وہی اقتباس زیر بحث ہے جو تشکیل جدید میں نقل ہوا اور جسے آج تک شاہ ولی اللہ کا موقف قرار دیا جاتا رہا ہے ۔ اقتباس درج ذیل ہے :۔

> الکلام (یعنی علم کلام جدید) کے صفحہ ۱۱۳ ۔ ۱۱۳ پر مولانا شبلی رحمتہ اللہ علیہ نے حجتہ اللہ البالغہ (صفحہ ۱۲۳) کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے ' جس کے مفہوم کا خلاصہ انہوں نے اپنے الفاظ میں بھی دیا ہے ۔ اس عربی فقرہ کے آخری حصہ کا ترجمہ یہ ہے ۔
>
> "اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعار تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے ' جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے ' اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے "
>
> مہربانی کر کے یہ فرمایئے کہ مندرجہ بالا فقرہ میں لفظ شعار سے کیا مراد ہے ' اور اس کے تحت میں کون کون سے مراسم یا دستور آتے ہیں ۔ اس لفظ کی مفصل تشریح مطلوب ہے ۔

سید سلیمان ندوی صاحب نے علامہ کے اس خط کا جواب دیا ہو گا جو اب ہمارے سامنے نہیں ہے ۔ اس میں شعائر کے میں ضمن شاہ صاحب کے موقف کی شرح کی گئی تھی اور گمان ہے کہ اس تعبیر کی تردید بھی کی گئی ہوگی جو شبلی نے شاہ صاحب سے منسوب کی ۔ علامہ نے اس خط کے جواب میں ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کو جو مکتوب روانہ کیا اس سے مندرجہ بالا نکات کی تائید ہوتی ہے ۔ خط کی عبارت یوں ہے :۔ ۲۱

> مخدومی ' والا نامہ ملا جس کے لیے بہت شکر گزار ہوں ۔ لفظ شعار کے معنی کے متعلق پورا اطمینان آپ کی تحریر سے نہیں ہوا ۔ کیا کسی جگہ حضرت شاہ ولی اللہ نے حجتہ اللہ البالغہ میں شعائر کی یہ تشریح کی ہے جو آپ نے کی ہے ؟ دیگر عرض یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسی فقرہ میں لفظ ارتفاقات استعمال کیا ہے ' مولانا شبلی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے ' اردو ترجمہ سے یہ

نہیں کھلتا کہ اصل مقصود کیا ہے کل سیالکوٹ میں حجۃ اللہ البالغہ مطالعہ سے گذری، اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں، ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آ جاتے ہیں، کیا شاہ صاحب کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جاتی؟ میرا مقصد محض شاہ صاحب کا مطلب سمجھنا ہے، مہربانی کر کے اسے واضح فرمایئے۔

علامہ کے موقف کے بارے میں ان دو خطوط کی بنیاد پر کوئی حتمی یا ہمہ گیر رائے قائم کرنا مشکل ہے۔ تاہم دور کی کوڑی لائے بغیر یہ کہا جا سکتا ہے کہ:

۱۹۲۹ء کے اواخر تک علامہ کو یہ احساس ہو گیا تھا کہ شاید شبلی نے شاہ صاحب کے مقصود کی صحیح ترجمانی نہیں کی اور اس لیے شاہ صاحب کے اصل موقف کے تعین کی کوشش کی جا رہی تھی۔ شبلی کے کیے ہوئے اردو ترجمے کی نارسائی کی جانب اشارہ اور "شاہ صاحب کا مطلب سمجھنے" کی سعی اسی احساس کی شہادت دیتے ہیں۔

ہماری تحریر میں اٹھائے گئے بنیادی مسئلے کا جواب تو یہاں پہنچ کر ہمیں مل جاتا ہے۔ سوال یہ تھا کہ علامہ اقبال نے تشکیل جدید میں شبلی کے بھروسے پر جو موقف شاہ صاحب سے منسوب کیا تھا کیا اسے شاہ صاحب کا مقصود قرار دیا جا سکتا ہے؟ ہماری تلاش کا حاصل یہ ہے کہ خود اقبال کو بعد میں اس انتساب کی صحت کے بارے میں شبہ پیدا ہو گیا تھا۔[۲۲]

اب ہمارے سامنے ایک اہم سوال ہے:

اگر اس مسئلے پر اقبال کی رائے تبدیل ہو گئی تھی تو تشکیل جدید کی دوسری اشاعت ۱۹۳۴ء[۲۳] میں علامہ نے اس مقام پر عبارت میں ترمیم کیوں نہیں کی؟

اس کا حتمی جواب دینا ممکن نہیں۔ چند امکانات کی جانب اشارہ البتہ کیا جا سکتا ہے۔

پہلا امکان یہ ہے کہ شاید پروف پڑھتے وقت، عجلت میں یا سہواً[۲۴] اس مقام پر مطلوبہ ترمیم ہونے سے رہ گئی ہو۔

دوسرا امکان یہ ہے کہ ۱۹۳۴ء تک (پروف پڑھنے کے زمانے تک) ابھی علامہ نے اس معاملے میں کوئی حتمی رائے قائم نہیں کی تھی لہٰذا ترمیم قبل از وقت قرار پائی۔

تیسرا امکان یہ ہے کہ تشکیل جدید کے بڑے حصے کی حیثیت حتمی جوابات یا حل المشکلات کی نہیں ہے۔ اسے دعوتِ فکر اور تعینِ مسائل سمجھنا چاہیے یا تلاش و تفحص کے عمل سے تعبیر کرنا چاہیے۔ یہ مقام بھی اگر اسی نوعیت کی تحریر پر مبنی ہے تو اس میں ترمیم کی ضرورت ایسی لازمی نہیں ٹھہرتی۔

اگر ۱۹۳۳ء تک علامہ نے ترمیم نہیں کی تھی تو کیا اس کے بعد اس رائے میں کوئی تبدیلی نظر آتی ہے ؟ ۔ ۱۹۳۴ء کے ایک خط سے کسی حد تک قیاس کیا جا سکتا ہے ۔ یہ خط بھی سید سلیمان ندوی صاحب کے نام ہے اور ۲۴ جنوری ۱۹۳۴ء کو لکھا گیا ہے ۔"

میں نے آپ کا پہلا خط پھر دیکھا ہے ' آپ نے جو کچھ لکھا ہے درست ہے ۔ مگر میں ان معاملات کی ایک فہرست چاہتا ہوں جن کے متعلق رائے قائم کرنا 'امام' کے سپرد ہے ۔ جرائم میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیر غالباً" قرآن شریف میں مقرر ہے' ان کے متعلق امام کیوں کر رائے دے سکتا ہے ؟

وہ جرائم جن کی تعزیر قرآن شریف میں مقرر ہے اور جن کے بارے میں امام رائے نہیں دے سکتا' وہی تو ہیں جن کے لیے شاہ صاحب نے فرمایا تھا کہ :

"ان کے لیے ان (حدود' شعائر وارتفاقات) کو فی الجملہ باقی رکھا جائے ------ "
کیونکہ " یہ ہر قوم کے لیے اور قدیم و جدید ہر زمانے میں امرِ طبیعی کی طرح ہے " نیز یہ کہ "ان کو خوب مضبوطی سے پکڑنا چاہیے اور کبھی ان کو ترک نہ کرنا چاہیے "[۵]

اس میں اور علامہ کی ۱۹۳۴ء کی مذکورہ بالا رائے میں اندازِ بیان سے قطعِ نظر کیا فرق ہے ؟ ہمارے سوالات کا جواب شاید اسی استفسار میں مضمر ہے !

حواشی

۱۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، (انگریزی) تدوین و تعلیقات از شیخ محمد سعید، مطبوعہ اقبال اکادمی پاکستان و ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۸۹ء

۲۔ محولہ بالا، ص ۔ ۱۳۹ تا ۱۴۲

۳۔ ایضاً، ص ۱۳۶

۴۔ شبلی نعمانی، الکلام مشمولہ علم الکلام اور الکلام، مسعود پبلشنگ ہاؤس، کراچی، طبع اول، ۱۹۶۴ء ص ۲۳۷ ۔ ۲۳۹ ۔ گمان یہ گذرتا ہے کہ شاید اس وقت تک علامہ نے حجۃ اللہ البالغہ کی اصل عبارت ملاحظہ نہیں کی تھی ورنہ شبلی کے فراہم کردہ اقتباس پر انحصار کرنے اور اس کے علاوہ انکار کو قبول کرنے کی کوئی وجہ سمجھ نہیں آتی ۔

۵۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، حجۃ اللہ البالغہ، تحقیق و مراجعت از السید سابق، دار الکتب الحدیثہ، قاہرہ، ت ۔ ن، طبع مکرر مکی، سانگلہ ہل، پاکستان، جلد اول، ص ۲۲۷ ۔ ۲۲۸

۶۔ دیکھیے تشکیل جدید (انگریزی)، محولہ ماقبل، ص ۱۳۶ ۔

۷۔ شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ (عربی) محولہ ماقبل، جلد دوم، صفحات ۵۶ تا ۷۷ نیز حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ، آیات اللہ الکاملہ، از مولوی خلیل احمد صاحب، کتب خانہ اسلامی پنجاب، لاہور، ۱۸۹۷ء، طبع مکرر مکی، اوبیات، لاہور، ت ۔ ن، صفحات ۵۳۷ تا ۵۳۸ ۔ اس بحث کا مفصل اقتباس آگے چل کر دیا جائے گا ۔

۸۔ یہاں یہ نکتہ بھی قابل غور ہے کہ ہماری معلومات کی حد تک حدود و تعزیرات کو کبھی کسی فقیہ نے عارضی، مقید بہ زمانِ نبی اور آپ کے معاشرے تک محدود نہیں جانا ۔ ان کا طریقۂ تنفیذ البتہ اطلاق کے دائرے کی چیز ہے اور اسے حسبِ ضرورت تبدیل کیا جا سکتا ہے ۔

۹۔ سید سلیمان ندوی صاحب نے اگرچہ شبلی کے طرزِ اقتباس پر کوئی تبصرہ نہیں کیا لیکن اس مفہوم اور اس ترجمانی کی تردید کی ہے جو شبلی کی عبارت پڑھ کر اخذ کیا جا سکتا ہے ۔ ان کی تحریر کے لیے دیکھیے علامہ کے مکاتیب، شیخ عطا اللہ، اقبالنامہ، لاہور، ۱۹۵۱ء جلد اول، ص ۱۲۰ ۔ ۱۲۳ ۔ ۲ ستمبر، ۲۲ ستمبر، ۲۸ ستمبر کے مکاتیب میں علامہ

نے شاہ ولی اللہ کا ذکر کیا ہے۔ تینوں مکاتیب میں موضوعِ استفسار شاہ صاحب کی وہی عبارتیں ہیں جو شبلی نے الکلام میں نقل کیں اور ان کی اس تشریح پر اظہارِ حیرت ہے جو شبلی نے پیش کی۔ سید سلیمان ندوی کا تبصرہ یہ تھا کہ "مولانا شبلی مرحوم نے شاہ صاحب کے الفاظ کے جو وسیع معنی قرار دیئے ہیں وہ صحیح نہیں" (پاورقی' ص ۱۷۱)۔ واضح رہے کہ اس وقت تک علامہ اپنے خطبات لکھ کر پیش کر چکے تھے اور یہ استفسارات تحریر کے بعد کئے گئے تھے۔ "الاجتہاد" والا خطبہ تو ۱۹۲۴ء کے لگ بھگ تیار ہو چکا تھا۔ ندوی صاحب کے نام ۲۸ ستمبر ۱۹۲۹ء کے مکتوب سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ کا اصل متن ۲۷ ستمبر ۱۹۲۹ء کو پہلی مرتبہ علامہ کی نظر سے گذرا ("کل سیالکوٹ میں حجۃ اللہ البالغہ مطالعہ سے گذری")

۱۰۔ ایسوسی ایٹ پروفیسر و نگران شعبہ سماجی علوم' ادارہ تحقیقات اسلامی' اسلام آباد۔ ڈاکٹر غزالی صاحب شاہ ولی اللہ کے افکار و تعلیمات کے متخصص ہیں لہٰذا متنازعہ امور میں ہم انہی سے رجوع کرتے ہیں۔

۱۱۔ جاوید احمد غامدی صاحب ہمارے معاصرین میں علوم عربیہ و اسلامیہ' زبان و ادب اور فقہ اسلامی کی تفہیم میں منفرد مقام کے حامل ہیں۔ جدید علوم اور عصر حاضر کے مسائل پر گہری نظر رکھتے ہیں۔ مشکل مسائل میں ہم ان سے اکثر رہنمائی حاصل کرتے ہیں۔

۱۲۔ دیکھئے سہ ماہی فکر و نظر' ادارہ تحقیقات اسلامی' اسلام آباد' جلد ۳۲ شمارہ ۲۔ اکتوبر ۱۹۹۴ء ص ۵۹۔ ۴۳

۱۳۔ دیکھئے فکر و نظر' محولہ بالا' جلد ۳۲۔ ص ۶۳۔ ۸۰

۱۴۔ شاہ ولی اللہ' حجۃ اللہ البالغہ (عربی) محولہ ماقبل' ص ۲۲۸۔ ۲۲۷ عبارت کا ترجمہ شامل ذیل ہے۔ عکس خلیل احمد صاحب کے اردو ترجمے آیات اللہ الکاملہ' محولہ ماقبل سے لیا گیا ہے۔ ص ۳۔ ۸۲:

باب

اس بیان میں کہ ایک ایسے مذہب کی ضرورت ہے جو اور مذہب کا ناسخ ہو۔

[illegible]

[illegible]

۱۵۔ شبلی نعمانی، الکلام، محولہ مائیل، ص ۷ ـ ۲۳۶

۱۶۔ ایضاً، ص ۸ ـ ۲۳۷

۱۷۔ مقاماتِ سہوِ کتابت درج ذیل ہیں :

بکون مادۃ = یکون مادۃ

شریعتہ = شریعۃ

المذہب = المذاہب

الطبیعی = الطبعی

لا ینطبق = لا ینطبقُ

التفسل = التفصل

۱۸۔ یہاں ترجمہ ہمارا اپنا ہے کیونکہ ابھی تک حجۃ اللہ البالغہ کا کاملاً فصیح اور صحیح ترجمہ ہماری نظر سے نہیں گذرا ۔ اپنے ترجمے کے بارے دعویِ فصاحت تو ہمیں بھی نہیں ہے ۔ صحتِ ترجمہ کی ذمہ داری البتہ قبول کی جا سکتی ہے ۔

۱۹۔ شاہ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ، محولہ مائیل، ص ۲۳۸

۲۰۔ الکلام، محولہ مائیل، ص ۲۳۷

۲۱۔ ایضاً" ' ص ۲۳۸

۲۲۔ ایضاً"

۲۳۔ شاہ ولی اللہ ' حجۃ اللہ البالغہ ' محولہ ماقبل ' جلد دوم ' ص ۷۵۶ ۔ اردو ترجمہ خلیل احمد صاحب کا دیا گیا ہے ' دیکھئے آیات اللہ الکاملہ ' محولہ ماقبل ' ص ۵۳۸

۲۴۔ آیات اللہ الکاملہ ' محولہ بالا ' ص ۵۴۱

۲۵۔ حوالہ بالا ' ص ۵۳۷ ۔ ۵۳۸ ۔ یہ فہرست شاہ صاحب کے "باب الحدود" میں سے تیار کی گئی ہے ۔

۲۶۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ' محولہ ماقبل ' ص ۱۳۶

۲۷۔ "ہمارے خیال میں علامہ شبلی اور علامہ اقبال دونوں نے شاہ ولی اللہ کی عبارت کو صحیح سمجھا ہے اور شاہ صاحب واقعی اسلامی سزاوں میں تخفیف اور درجہ بندی کے قائل تھے" "اسلامی احکام اور عادات " ' محولہ ماقبل ' ص ۶۴ ۔

۲۸۔ مثلاً" ہاتھ کاٹنے کی سزا کی ہیئت یعنی بدن سے ہاتھ کو کاٹ کر جدا کرنے کے بجائے ہاتھ مفلوج کر دینا ' کسی ترکیب سے اسے عضو معطل کر دینا ۔اس طرح ہاتھ اپنا طبعی وظیفہ تو انجام نہیں دے سکے گا جو قطع ید کی صورت میں بھی انجام نہیں دیا جا سکتا تاہم اس نتیجے تک پہنچنے کا وسیلہ یعنی اس عمل کی ہیئت بدل جائے گی یا کوڑوں کی سزا کو قید بامشقت سے بدل دینا و علی ھذا القیاس

۲۹۔ مثلاً" تلوار سے کاٹ کر تیل سے داغ دینے یا کلہاڑا چلا کر بدن سے جدا کرنے کی بجائے دوا سے سن کر کے عمل جراحی سے بدن سے الگ کرنا ۔ یا دیت کے مقدار کو اونٹوں کے ذریعے طے کرنے کے بجائے اپنے معاشرے کے عرف کے مطابق یا کسی اور پیمانے سے مقرر کرنا ۔

۳۰۔ دیکھئے حاشیہ نمبر ۲۳ ۔

۳۱۔ آیات اللہ الکاملہ ' محولہ ماقبل ' ص ۵۳۸

۳۲۔ اس اعلان کی تازہ ترین مثال ۹ نومبر ۱۹۹۴ء کا جلسۂ یوم اقبال ہے جہاں مقررین میں سے کچھ حضرات نے تقریر کرتے ہوئے اس رائے کا اظہار کیا تھا ۔ نجی حلقوں میں اس نہج کی گفتگو تو اکثر دیکھنے میں آتی ہی ہے ۔

اس ضمن میں ایک قابل ذکر نکتہ یہ ہے کہ ۱۹۳۰ ۔ ۳۳ء کے لگ بھگ ہندوستان کے علمی حلقوں میں حدیث و قرآن کے باہمی ربط اور احادیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں جو بحثیں چلی تھیں کیا ان کو علامہ کی تحریر اور اس کے اثرات کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے ؟ اس زمانے کی عمومی ذہنی فضا سے تشکیل جدید میں اٹھائے گئے سوالوں کا کیا تعلق بنتا ہے اور عمل اور رد عمل کے اس زنجیر کا تجزیہ کرنے سے برصغیر کی فکری تاریخ کے کونسے اہم پہلو سامنے آتے ہیں ؟ ان موضوعات پر تحقیق مزید سے اہم نتائج حاصل ہونے کی توقع کی جا سکتی ہے ۔ موضوع زیر غور سے متعلق مباحثوں کا ایک عکس اور ذائقہ اسلم جیراجپوری ' غلام احمد پرویز ' مولانا

ابوالاعلیٰ مودودی اور ان کی معاصر تحریروں میں دیکھا جا سکتا ہے۔ مشتے نمونہ کے طور پر دیکھئے ابوالاعلیٰ مودودی۔ حدیث اور قرآن، مکتبہ چراغ راہ، کراچی، ۱۹۵۷ء۔

یہاں یہ ذکر کرنا بھی خالی از سبق نہ ہو گا کہ ۱۹۲۳ء تا ۱۹۲۴ء اور اس کے بعد کے سالوں میں علامہ جن سوالات سے نبرد آزما تھے اور سید سلیمان ندوی سے حدیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں اپنے خطوط میں جو استفسارات کر رہے تھے کم و بیش وہی مسائل روپ بدل کر یا اسی لباس میں ان مباحث میں جلوہ گر نظر آتے ہیں جو مولانا مودودی اور پرویز یا دیگر حضرات کے درمیان ۱۹۳۳ء کے زمانے میں چھڑے ہوئے تھے۔

۳۳۔ تفصیلات اور پس منظر کے مباحث کے لیے ر۔ک، ڈاکٹر محمد خالد مسعود، علامہ اقبال اور تصور اجتہاد کی تشکیل نو، (انگریزی)، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۹۵ء، باب چہارم، ص ۸۰۔ نیز دیکھئے رفیع الدین ہاشمی، تصانیف اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۲ء ص ۳۱۳

۳۴۔ تشکیل جدید، (انگریزی) محولہ بالا، ص ۱۳۶

سید نذیر نیازی صاحب نے عبارت کا ترجمہ یوں کیا ہے۔

> شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے۔ ہم اس کا مفاد ذیل میں پیش کریں گے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں انبیا کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم و رواج اور عادات و خصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہیں، اس پر نہ تو مختلف قوموں کے لیے مختلف اصول نازل کیے جائیں گے، نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضروریات کے لیے الگ الگ اصول عمل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں اس سے تمہید کا کام لیتا ہے (۱۵۸)۔ لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ انھیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کار فرما ہیں، پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لیے مخصوص ہوں گے۔ پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں، اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔
>
> ۱۵۸۔ یہاں شاہ صاحب کی عبارت سے ایک غلط فہمی کا اندیشہ ہے، لہٰذا اس امر کی صراحت ناگزیر ہو جاتی ہے کہ قرآن پاک میں تو یہی 'عالمگیر شریعت' نازل ہوئی جس کی طرف شاہ صاحب اشارہ فرما رہے ہیں۔ رہا اس کے اطلاق میں قوموں کے احوال اور خصائص کا مسئلہ سو یہ قانون کا مسئلہ ہے، شریعت کا نہیں۔ قرآن پاک کا صاف و صریح ارشاد ہے

شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا والذی اوحینا الیک وما وصینا بہ ابراہیم و موسیٰ و عیسیٰ ان اقیموا الدین و لا تتفرقوا فیہ (۴۲:۱۳) ۔ مترجم

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (اردو) بزم اقبال' لاہور' ۱۹۸۳ء ص ۲۶۵ ۔ ۲۶۶) مترجم کے حاشیہ سے یہ تو اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ انہیں اصل عبارت میں کچھ کھٹک رہا تھا لیکن ان کی تحریر اس اشکال کی طرف رہنمائی نہیں کر سکی جو علامہ کے آخری فقروں سے پیدا ہو سکتا تھا ۔ مزید براں نذیر نیازی صاحب نے " آئندہ نسلوں کے لیے بھی واجب ٹھہرایا جائے" کے فقرے میں ترجمہ کرتے ہوئے انگریزی متن پر توجہ نہیں کی ۔ انگریزی میں وجوب اور عدم وجوب کا تو ذکر ہی نہیں ۔ وہاں نفاذ میں شدت یا سختی کا تذکرہ ہے ۔

اس عبارت کا ایک اور ترجمہ خورشید احمد صاحب نے بھی کیا تھا موازنے کے لیے اقتباس درج ذیل ہے ۔

> شاہ ولی اللہ نے اس نکتہ پر نہایت بصیرت افروز بحث کی ہے ۔ میں یہاں ان کے خیالات کا خلاصہ پیش کرتا ہوں ۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک پیغمبرانہ اسلوب تعلیم عموی لحاظ سے یہ ہے کہ کسی رسول پر نازل شدہ شریعت میں ان لوگوں کے عادات و اطوار اور خصوصیات کو خاص طور پر ملحوظ رکھا جاتا ہے جن کی طرف وہ خصوصاً" مامور کئے گئے ہوں ۔ لیکن وہ پیغمبر جس کا مطمح نظر ہمہ گیر اصول ہوں نہ تو مختلف اقوام کے لیے مختلف احکام دے سکتا ہے اور نہ انہیں اپنی روش کے اصول خود وضع کرنے کی کھلی چھٹی دے سکتا ہے ۔ اس کا اسلوب یہ ہے کہ ایک خاص قوم کو تربیت دے کر اسے عالمگیر شریعت کی بناء تشکیل میں مرکز کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے ۔ ایسا کرتے ہوئے وہ ان اصولوں پر زور دیتا ہے جو ساری نسل انسانی کی معاشرتی زندگی میں کار فرما ہیں' اور ان کو پیش نظر قوم کے واقعات پر اس قوم کی مخصوص عادات کی روشنی میں منطبق کرتا ہے ۔ اس اطلاق سے پیدا شدہ شرعی احکام ایک لحاظ سے خاص اسی قوم سے متعلق ہوتے ہیں (مثلاً" سزائے جرم سے متعلقہ قانون) اور چونکہ ان کی تعمیل و پابندی بجائے خود ایک مقصد نہیں ہے ۔ اس لیے آنے والی نسلوں پر سختی کے ساتھ اس کا نفاذ نہیں ہو سکتا ۔

(چراغ راہ' جلد ۱۲' نمبر ۶' کراچی' ۱۹۵۸ء' ص ۸۲)

۳۵۔ دیکھئے مکتوب بنام سعید الدین جعفری (۱۳۔ اگست' ۱۹۲۴ء) اوراق گم گشتہ' مرتبہ رحیم بخش شاہین' اسلامک پبلی کیشنز' لاہور' ۱۹۷۵ء ص ۱۱۸ ۔ "میں ایک مفصل مضمون انگریزی میں لکھ رہا ہوں

"The Idea of Ijtihad in the law of Islam"

یہ مقالہ دسمبر ۱۹۲۴ء میں حبیبیہ ہال لاہور میں منعقدہ ایک اجلاس میں پڑھا گیا ۔

۳۶۔ مندرجہ ذیل اقتباسات سے ان کی نوعیت معلوم کی جا سکتی ہے۔ تمام اقتباسات اقبال نامہ' جلد اول سے لئے گئے ہیں۔ صفحات کا حوالہ ہر اقتباس کے آخر میں دیا گیا ہے۔ نقطہ دار لکیر سے پہلے علامہ کی تحریر ہے۔ اس کے بعد سلیمان ندوی صاحب کے حواشی دیے گئے ہیں۔ اقتباس کے اختتام پر خط مسلسل کی علامت ہے۔

اس کتاب میں لکھا ہے کہ اجماع امت نص قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے ---------

آپ سے یہ امر دریافت طلب ہے کہ آیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟

امر دیگر یہ ہے کہ آپ کی ذاتی رائے اس بارے میں کیا ہے؟

۱۔ اجماع سے نص قرآنی کے منسوخ ہونے کا کوئی قائل نہیں۔ امریکی مصنف نے غلط لکھا ہے۔ آمدی الاحکام میں لکھتے ہیں مذہب الجمہور ان الاجماع لا ینسخ بہ خلافا بعض المعتزلہ ج۳ ص ۲۲۹ بعض معتزلہ ایسا کہتے تھے مگر ان کی رائے مقبول نہیں ہو سکی و آمدی نے حصہ شرعی کے ایک خاص مسئلہ کے باب میں ایک حوالہ نقل کیا ہے۔ پھر اس کا جواب دیدیا ہے اس سے امریکی مصنف کا استدلال غلط محض ہے۔ (مورخہ ۱۸ اگست ۱۹۲۴ء ص ۱۳۲)

۱۔ آپ نے ارشاد فرمایا ہے کہ فقہا نے اجماع سے نص کی تخصیص جائز بھی ہے۔ ایسی تخصیص یا تعمیم کی مثال اگر کوئی ہو تو اس سے آگاہ فرمائیے۔

اس کے علاوہ یہ بھی معلوم کرنا ضروری ہے کہ ایسی تخصیص یا تعمیم صرف اجماع صحابہ ہی کر سکتا ہے یا علماء و مجتہدین امت بھی کر سکتے ہیں۔ اگر مسلمانوں کی تاریخ میں صحابہ کے بعد کوئی ایسی مثال ہو تو اس سے بھی آگاہ فرمائیے' یعنی یہ کہ کس مسئلہ میں صحابہ نے یا علمائے امت نے نص کے حکم کی تخصیص و تعمیم کی دی۔ میں یہ نہیں سمجھ سکا کہ تخصیص یا تعمیم حکم سے آپ کی کیا مراد ہے۔

۲۔ دیگر آپ کا ارشاد ہے کہ اگر صحابہ کا کوئی حکم نص کے خلاف ہے تو اس کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہو گا۔ جو ہم تک روایتہ" نہیں پہنچا۔

دریافت طلب امر یہ ہے کہ کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہ نے نص قرآن کے خلاف نافذ کیا ہو اور وہ کون سا حکم ہے۔

یہ بات کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہو گا محض حسن ظن پر مبنی ہے ۔ یا آج کل کی قانونی اصطلاح میں "لیگل فکشن" ہے ۔ علامہ آمدی کے قول سے تو بظاہر امریکن مصنف کی تائید ہوتی ہے گو صرف کسی حد تک کہ اجماع صحابہ نص قرآنی کے خلاف کر سکتا تھا' بعد کے علماء ایسا نہیں کر سکتے کیونکہ ان کے علم میں کوئی ناسخ حکم نہیں ہو سکتا ۔

۳ ۔ اگر صحابہ کے اجماع نے کوئی حکم نص قرآنی کے خلاف نافذ کیا تو علامہ آمدی کے خیال کے مطابق ایسا کسی ناسخ حکم کی بنا پر ہوا ہے ۔ وہ ناسخ حکم سوائے حدیث نبوی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا ۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ناسخ قرآن ہو سکتی ہے جس سے کم از کم مجھے تو انکار ہے اور غالباً" آپ کو بھی ہو گا' مجھے افسوس ہے کہ میں آپ کو دوبارہ زحمت دینے پر مجبور ہوا

---

۱ ۔ ایسا کوئی حکم نہیں اور نہ نص قرآنی کے خلاف کوئی حکم صحابہ نے دیا ہے ۔

(مورخہ ۲۷/۸/۱۹۲۴ ۔ ص ۱۳۳ ۔ ۱۳۵)

آپ نے کسی گذشتہ خط میں مجھے لکھا تھا کہ حضور سرور کائنات سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو آپ بعض دفعہ وحی کا انتظار فرماتے اگر وحی نازل ہوتی تو اس کے مطابق مسائل کا جواب دیتے اور اگر وحی کا نزول نہ ہوتا تو قرآن شریف کی کسی آیت سے استدلال فرماتے اور جواب کے ساتھ وہ آیت بھی پڑھ دیتے ۔ اس کا حوالہ کونسی کتاب میں ملے گا ؟ کیا یہ قاضی شوکانی کی کتاب ارشاد الفحول سے آپ نے لیا ہے ۔

دوسرا امر جو اس کے متعلق دریافت طلب ہے یہ ہے کہ جو جواب وحی کی بنا پر دیا گیا وہ تمام امت پر حجت ہے (اور وہ وحی بھی قرآن شریف میں داخل ہو گئی) لیکن جو جواب محض استدلال کی بنا پر دیا گیا جس میں وحی کو دخل نہیں کیا وہ بھی تمام امت پر حجت ہے ؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضور کے تمام استدلالات بھی وحی میں داخل ہیں یا بالفاظ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں

(مورخہ ۱۶/۱۰/۱۹۲۴ ۔ ص ۱۴۱ ۔ ۱۴۲)

دیگر امر دریافت طلب یہ ہے کہ آیا توریت میں حصص بھی ازلی ابدی ہیں یا قاعدہ توریث میں جو اصول مضمر ہے صرف وہی ناقابل تبدیل ہے اور حصص میں حالات کے مطابق

تبدیلی ہو سکتی ہے؟ ۲ آیہ وصیت پر بھی جو ارشادات ہیں میری سمجھ میں نہیں آئے، اس زحمت کے لیے معافی چاہتا ہوں ۔ جب فرصت ملے جزئیات سے بھی آگاہ فرمائیے ۔ اس احساس کے لیے ہمیشہ شکر گزار رہوں گا ۔

(مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۳۶ء ۔ ص ۱۴۵)

---

۱ ۔ بیٹک

۲ ۔ کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی

آپ کے بعض خطوط میرے پاس محفوظ ہیں اور یہ آخری خط بھی جو نہایت معنی خیز ہے اور جس کے مضمون سے مجھے بحیثیت مجموعی پورا اتفاق ہے محفوظ رہے گا ۔ عبادات کے متعلق کوئی ترمیم و تنسیخ میرے پیش نظر نہیں ہے، بلکہ میں نے اپنے مضمون اجتہاد میں ان کی ازلیت و ابدیت پر دلائل قائم کرنے کی کوشش کی ہے ۔ ہاں معاملات کے متعلق بعض سوالات دل میں پیدا ہوتے ہیں اس ضمن میں چونکہ شرعیت احادیث (یعنی وہ احادیث جن کا تعلق معاملات سے ہے) کا مشکل سوال پیدا ہو جاتا ہے ۔ قاعدہ میراث کے حصص کے متعلق میں نے مضمون اجتہاد میں یہی طریق اختیار کیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ لڑکی کو لڑکے سے آدھا حصہ ملنا عین انصاف ہے ۔ مساوی حصہ ملنے سے انصاف قائم نہیں رہتا ہے، بحث کا محرک ترکی شاعر ضیابک کی بعض تحریریں تھیں جن میں وہ اسلامی طلاق اور میراث کا ذکر کرتا ہے میں نے جو حصص کے متعلق آپ سے دریافت کیا تھا اس کا مقصد یہ نہ تھا کہ میں حصص میں ترمیم چاہتا ہوں، بلکہ خیال یہ تھا کہ شاید ان حصص کی ازلیت و ابدیت پر آپ کوئی روشنی ڈالیں گے ۔

آپ کے خط کے آخری حصے سے ایک اور سوال میرے دل میں پیدا ہوا ہے ، اور وہ یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ترک کر دے ۱ اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے اور اس اختیار کی بنا کون سی آیت قرآنی ہے ؟ حضرت عمر نے طلاق کے متعلق جو مجلس ۲ قائم کی ہے ۔ اس کا اختیار ان کو شرعاً حاصل تھا ۳ میں اس اختیار کی اساس معلوم کرنا چاہتا ہوں، زمانہ حال کی زبان سے یوں کہیے کہ آیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی تھی؟ 'امام' ایک شخص واحد ہے یا جماعت بھی 'امام' کے قائم مقام ہو سکتی ہے،

(۷۔اپریل ۱۹۳۶ء۔ ص ۱۳۶۔۱۴۹)

--

۱۔ ترک کر دے کا لفظ صحیح نہیں' ملتوی کر دے صحیح ہے ۔ جیسے میدان جنگ میں جب اسلامی فوج دارالحرب سے قریب ہو حدود بمصالح ملتوی کر دیئے جاتے ہیں ۔

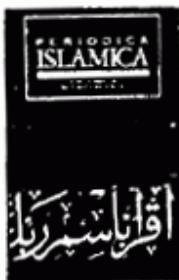
۲۔ میری عبارت کے سمجھنے میں یا اقبال نے خود اپنے مطلب کی تعبیر میں غلطی کی ہے حضرت عمر سے پہلے ایک مجلس یعنی ایک ہی نشست میں تین طلاقوں کو ایک قرار دیا جاتا تھا' حضرت عمر نے اس کو تین قرار دیا ۔ بات یہ تھی ۔

۳۔ حنفیہ کا قول ہے کہ حضرت عمر کو آنحضرت صلعم کا کوئی حکم معلوم ہوا جس کی اشاعت عہد اول میں نہیں ہو سکی تھی اور حضرت عمر نے اپنے عہد میں کی حافظ ابن قیم کہتے ہیں کہ حضرت عمر نے تعزیرا" ایسا کیا تھا اور امام کو تعزیرا" ایسا کرنے کا اختیار ہے ۔

شرعیت احادیث کے متعلق جو کھٹک میرے دل میں' ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ احادیث سرے سے بیکار ہیں' ان میں ایسے بیش بہا اصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی و تعالی کے اب تک ان کی بلندیوں تک نہیں پہنچی ۔ مثلا" ملکیت شاملات وہ کے متعلق الرعی للہ و رسولہ (بخاری) اس حدیث کا ذکر میں نے مضمون اجتہاد میں بھی کیا ہے' بہرحال چند امور اور دریافت طلب ہیں' اگرچہ آپ اس وقت سفر حجاز کی تیاریوں میں مصروف ہونگے' تاہم مجھے یقین ہے کہ آپ از راہ عنایت میرے سوالات پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالیں گے[۲]

آپ فرماتے ہیں کہ نبی کریم کی دو حیثیتیں ہیں' نبوت اور امامت ۔ نبوت میں احکام قرآنی اور آیات قرآنی سے حضور کے استنباط داخل ہیں' اجتہاد کی بنا محض عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے' یا یہ بھی وحی میں داخل ہے ۔ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کیا دلیل قائم کرتے ہیں[۳]؟ میں خود اس کے لیے دلیل رکھتا ہوں مگر میں اس پر اعتماد نہیں کرتا اور آپ کا خیال معلوم کرنا چاہتا ہوں ۔ وحی غیرمتلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحی متلو اور غیر متلو کے امتیاز کا پتہ رسول اللہ صلعم کے عہد مبارک میں چلتا ہے یا یہ اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں[۴]؟

حضور نے اذان کے متعلق صحابہ سے مشورہ کیا' کیا یہ مشورہ نبوت کے تحت میں آئے گا یا امامت کے تحت میں[۵]؟

فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے' وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے' اس مسئلہ کی بنا کوئی آیت قرآنی ہے یا حدیث[٦]؟

امام ابو حنیفہ کے نزدیک طلاق یا خاوند کی موت کے دو سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو تو قیاس اس بچہ کے ولد الحرام ہونے پر نہیں کیا جا سکتا' اس مسئلہ کی اساس [٧] کیا ہے؟ کیا یہ اصول محض ایک قاعدہ شہادت ہے یا جزو قانون ہے۔

(مورخہ ۲۴۔ اپریل ۱۹۲۶ء ص ۳۔ ۱۵۲)

١۔ میں نے ان کو اس کا تشفی بخش جواب لکھ کر بھیجا تھا۔

٢۔ ان تمام امور کے جواب سیرت النبی جلد چہارم کے مقدمہ میں مذکور ہیں۔ مختصراً جواب یہاں بھی حوالۂ قلم ہیں۔

٣۔ اجتہاد نبوی کی بنیاد عقل بشری اور تجربہ و مشاہدہ پر نہیں' بلکہ عقل نبوی کا نتیجہ ہے جو عقل بشری سے مافوق ہے اور جس میں عقل بشری و تجربہ و مشاہدہ کو دخل نہیں' اور نبی کی ہر غلطی کی اصلاح کا اللہ تعالیٰ ذمہ دار ہے۔ پس اجتہاد نبوی کے نتائج بھی اگر غلط ہوتے تو اللہ تعالیٰ اصلاح فرماتا جیسا کہ چار پانچ مقام پر اصلاح فرما دیا ہے۔ پس جب بقیہ اجتہادات نبوی کی اصلاح نہیں فرمائی تو تقریراً وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صحیح قرار دیئے گئے' اور اس لیے وہ واجب القبول ہیں۔

٤۔ اصطلاح بعد میں پیدا ہوتی ہے۔

٥۔ آنحضرت کو بعض روایات کے رو سے خود بھی اللہ تعالیٰ نے اس طریقہ کی تعلیم دی تھی اور دوسرے صحابہ نے بھی خواب میں دیکھا تھا' البتہ اس باب میں صحابہ سے مشورہ کرنا باب امامت سے تھا نہ کہ نبوت سے کہ احکام نبوت میں مشورہ نہیں۔

٦۔ تصریح تو احادیث میں ہے مگر قرآن پاک سے استنباط ممکن ہے۔

٧۔ اس کی اساس ایک تو حضرت عائشہ کا قول ہے جو دارقطنی میں ہے۔ دوسرے طبی تجربہ ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اکثر مدت حمل چار برس ہے (ہدایہ)

۳۷۔ ر۔ ک اقبالنامہ' محولہ بالا' ص ۱۴۳

۳۸۔ حوالہ بالا ص ۱۴۷

۳۹۔ ایضاً' ص ۱۹۰

۴۰۔ ایضاً' ص ۲ ۔ ۱۹۱

۴۱۔ ایضاً' ص ۳ ۔ ۱۹۲

۴۲۔ جبکہ ہمارا ذاتی میلان اس رائے کی طرف ہے کہ شاہ صاحب کا موقف اس ضمن میں شبلی کی بیان کردہ اور علامہ کی اختیار کردہ تشریح سے مختلف ہے ۔

۴۳۔ دوسرا ایڈیشن آکسفورڈ یونیورسٹی پریس نے ۱۹۳۴ء میں شائع کیا ۔ اس کے پروف علامہ نے خود پڑھے تھے ۔ (دیکھیے ہاشمی ، تصانیف اقبال...... محولہ بالا' ص ۳۲۰)

۴۴۔ اقبالنامہ ' محولہ بالا' ص ۱۸۴ ۔ خط کی باقی عبارت بھی قابل توجہ ہے ۔

" آپ فرماتے ہیں کہ تواتر عمل کی ایک مثال نماز ہے ۔ مالکیوں اور حنفیوں اور شیعوں میں جو اختلاف صورت نماز میں ہے وہ کیوں کر ہوا؟

۳۔ ایک اور سوال پوچھنے کی جرات کرتا ہوں :۔ (۱) احکام منصوصہ میں توسیع اختیارات امام کے اصول کیا ہیں ؟ (۲) اگر امام توسیع کر سکتا ہے تو کیا ان کے عمل کو محدود بھی کر سکتا ہے' اس کی کوئی تاریخی مثال ہو تو واضح فرمایئے (۳) زمین کا مالک قرآن کے نزدیک کون ہے ؟ اسلامی فقہا کا مذہب اس بارے میں کیا ہے ؟ قاضی مبارک میں شاید اس کے متعلق کوئی فتویٰ ہے' وہ فتویٰ کیا ہے ؟ (۴) اگر کوئی اسلامی ملک (روس کی طرح) زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے تو کیا یہ بات شرع اسلامی کے موافق ہو گی یا مخالف ؟ اس مسئلہ کا سیاست اور اجتماع معاشرت سے گہرا تعلق ہے' کیا یہ بات بھی رائے امام کے سپرد ہوگی ؟ (۴) صدقات کی کتنی قسمیں اسلام میں ہیں ؟ صدقہ اور خیرات میں کیا فرق ہے ؟ تکلیف تو آپ کو ان سوالات کے جواب میں ہو گی' مگر مجھے امید ہے کہ آپ مجھے اس زحمت کے لیے معاف فرمائیں گے ۔

۴۵۔ دیکھیے حاشیہ نمبر ۱۹ نیز ۲۳

I congratulate you for such a pioneering and excellent work. Your publication fulfils a great need felt by scholars, researchers and journalists. I deeply appreciate your noble endeavour in bringing out this educative and informative journal.

ISMAIL YEDILER
ZAMAN: GUNLUK SIYASI MUSTAKIL GAZETE
ISTANBUL, TURKEY

Periodica Islamica is an international contents journal. In its quarterly issues it reproduces tables of contents from a wide variety of serials, periodicals and other recurring publications worldwide. These primary publications are selected for indexing by ***Periodica Islamica*** on the basis of their significance for religious, cultural, socioeconomic and political affairs of the Muslim World.

Periodica Islamica is the premiere source of reference for all multi-disciplinary discourses on the world of Islam. Browsing through an issue of ***Periodica Islamica*** is like visiting your library 100 times over. Four times a year, in a highly compact format, it delivers indispensable information on a broad spectrum of disciplines explicitly or implicitly related to Islamic issues.

PERIODICA
ISLAMICA

Editor-in-Chief: Dr. Munawar A. Anees ◊ Consulting Editor: Zafar Abbas Malik

Periodica Islamica, Berita Publishing, 22 Jalan Liku, 59100 Kuala Lumpur, Malaysia

Subscription Order Form

Annual Subscription Rates:

☐ Individual US$40.00
☐ Institution US$100.00

Name: ____________________
Address: ____________________
City(+ Postal Code): ____________________ Country: ____________

☐ Bank Draft/International Money Order in US$ ☐ Coupons

☐ ☐ ☐ Expiration Date ____________

Signature ____________

☐☐☐☐-☐☐☐☐-☐☐☐☐-☐☐☐☐

BY PHONE
To place your order immediately, telephone (+60-3) 282-5286

BY FAX
To fax your order, complete this order form and send to (+60-3) 282-1605

BY MAIL
Mail this completed order form to *Periodica Islamica*

SUBSCRIBERS IN MALAYSIA MAY PAY AN EQUIVALENT AMOUNT IN RINGGIT (M$) AT THE PREVAILING EXCHANGE RATE

اخبارِ اقبالیات

مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت

گوشہ ہائے اقبالیات کا قیام

اقبال اکادمی پاکستان کے ناظم ڈاکٹر وحید قریشی صاحب کی خصوصی دلچسپی اور توجہ سے ملک بھر کی مختلف یونیورسٹیوں' علمی اداروں اور اہم لائبریریوں میں حکیم الامت علامہ محمد اقبال کے فکر و فلسفہ پر مشتمل کتب کے حوالے سے "گوشہ اقبالیات" قائم کیا گیا ہے ۔ جن لائبریریوں علمی اداروں اور یونیورسٹیوں میں گوشہ اقبالیات قائم کیا گیا ہے ان کے نام یہ ہیں ۔

قائد اعظم اکیڈیمی کراچی' انجمن ترقی اردو کراچی ' غالب لائبریری کراچی' پنجاب یونیورسٹی لاہور' پنجاب پبلک لائبریری لاہور' پنجابی ادبی بورڈ لاہور' نیشنل سنٹر لاہور' حمایت اسلام گرلز کالج گارڈن ٹاون لاہور' پشاور یونیورسٹی پشاور' اورینٹل کالج لاہور۔ قائد اعظم لائبریری لاہور نے گوشہ اقبالیات قائم کرنے سے انکار کر دیا ہے ۔ اس سلسلے میں شعبہ اردو زکریا یونیورسٹی ملتان' گورنمنٹ کالج فیصل آباد' گورنمنٹ کالج لاہور' سنٹرل لائبریری جامعہ کراچی' بابائے اردو کالج کراچی' گورنمنٹ اسلامیہ کالج سول لائنز لاہور' گورنمنٹ اسلامیہ کالج ریلوے روڈ لاہور اور گورنمنٹ اسلامیہ کالج برائے خواتین کوپر روڈ لاہور سے رابطہ قائم کیا جا رہا ہے کہ وہ بھی اپنے اپنے اداروں کی لائبریری میں گوشہ اقبالیات قائم کریں ۔

اقبال اکادمی کے تعاون سے مندرجہ ذیل اداروں میں خصوصی گوشہ ہائے اقبال قائم ہوئے جہاں اقبال سے متعلقہ کتب بھی رکھی جا رہی ہیں ۔

۱۔ شعبہ اقبالیات' علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ' اسلام آباد

۲۔ سنٹرل لائبریری ' علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی ' اسلام آباد

۳۔ قائد اعظم اکیڈیمی 'کراچی

۴۔ انجمن ترقی اردو 'کراچی

۵۔ غالب لائبریری 'کراچی

۶۔ پنجاب یونیورسٹی ' لاہور

۷۔ پنجاب پبلک لائبریری ' لاہور

۸۔ پنجابی ادبی بورڈ، لاہور

۹۔ نیشنل سنٹر، لاہور

۱۰۔ حمایت اسلام کالج برائے خواتین، لاہور

۱۱۔ پشاور یونیورسٹی، پشاور

۱۲۔ پنجاب یونیورسٹی، شعبہ اقبالیات، لاہور

۱۳۔ گورنمنٹ کالج، فیصل آباد

۱۴۔ گورنمنٹ کالج، لاہور

۱۵۔ اورینٹل کالج، لاہور

۱۶۔ گورنمنٹ اسلامیہ کالج برائے خواتین ۔ کوپر روڈ، لاہور

۱۷۔ گورنمنٹ ایف سی کالج ۔ لاہور

مشہد یونیورسٹی میں شعبہ اقبالیات کا اجراء

حکومت ایران کی وزارت خارجہ کے ایک نمائندے کی اطلاع کے مطابق مشہد یونیورسٹی میں شعبہ اقبالیات (اقبال شناسی) قائم کیا جا رہا ہے ۔ مشہد یونیورسٹی میں عنقریب ایک اقبال شناسی سیمینار منعقد ہو گا جس میں ایران کے علاوہ دیگر ممالک سے بھی ماہرین اقبالیات شریک ہوں گے ۔ صوبہ خراسان کے گورنر مہندس مفیدی نے پاکستان کے قونصلر جنرل نصر اللہ خان کو بتایا کہ مشہد میں پاکستانی زائرین کے لیے رفاہی سہولتوں کی فراہمی کو مزید بہتر بنایا جا رہا ہے ۔

ممتاز مصری ماہر اقبالیات ڈاکٹر حسین مجیب مصری عطیہ فیضی کی کتاب " اقبال " کا عربی میں ترجمہ کر رہے ہیں ۔

مصر کے ممتاز ماہر اقبالیات اور دانشور جو عربی میں اقبال پر متعدد کتب کے مصنف ہیں اور اقبال پر کئی بین الاقوامی کانفرنسوں میں شرکت کر چکے ہیں علامہ اقبال کے قیام یورپ کے زمانے کی دوست عطیہ فیضی کی اقبال پر کتاب کا عربی ترجمہ کر رہے ہیں ۔ اقبال اکادمی نے یہ نایاب کتاب فوٹو کاپی کروا کر جامعہ ازہر میں اردو کے استاد محمد ابراہیم کے ہاتھ یہ کتاب انھیں بھجوائی ۔ ڈاکٹر مجیب مصری ۸۰ سال سے اوپر ہو چکے ہیں مگر اقبالیات کے ضمن میں ان کی توانائیاں نوجوان سے بھی زیادہ تیز ہیں ۔

اقبالیات (ایم فل) علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد کے تحقیقاتی منصوبے

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد کے شعبہ اقبالیات میں حکیم الامت، مفکر پاکستان علامہ محمد اقبال کی سیرت، سوانح، کتب، افکار اور اقبال سے تعلق رکھنے والے اداروں اور شخصیات پر بھرپور اور ہمہ جہتی تحقیقی کام ہو رہا ہے جس سے اقبال فہمی میں بڑی مدد ملے گی شعبہ اقبالیات نے ایم فل (اقبالیات) کا یہ کام ۱۹۸۷ء سے شروع کیا چند ہی سال میں اس تحقیقی پروگرام نے تحقیق اقبالیات میں ایک نمایاں اور معتبر مقام حاصل کر لیا ہے۔ اب تک تقریباً" سوا سو سے اوپر موضوعات تحقیق کے لیے منظور کئے جا چکے ہیں اور محققین کی ایک بڑی تعداد اپنی تحقیق مکمل کر کے ڈگری حاصل کر چکی ہے۔ یہ علمی اور تحقیقی کام اگرچہ بنیادی طور پر صدر شعبہ اقبالیات ڈاکٹر رحیم بخش شاہین کی زیر نگرانی ہو رہا ہے تاہم ملک بھر کے ماہرین اقبالیات، محققین اور دانشور ان مقالات کی نگرانی کے فرائض سرانجام دے رہے ہیں۔ اقبالیات میں یہ واحد تحقیقی کام ہے جو باقاعدہ منصوبہ بندی کے ساتھ پاکستان بھر میں جاری ہے۔ ذیل میں ایم فل اقبالیات کے سکالروں ان کے موضوعات اور ان مقالات کے نگران حضرات کی تفصیل دی جا رہی ہے تاکہ ماہرین اقبالیات اور طلبا استفادہ کر سکیں۔ اقبالیات میں اس سے قبل بھی ایک فہرست چھپ چکی ہے مگر موجودہ فہرست مکمل اور جامع ہے۔

(مرتب)

علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد

ایم فل اقبالیات کے موضوعات تحقیق کی فہرست

نمبر شمار	سکالرز	موضوع	نگران
۱۔	شاہد اقبال کامران	اقبال درسیات پاکستان میں	ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی
۲۔	ارشاد احمد شاکر	اقبال اور دو قومی نظریہ متون اقبال کی روشنی میں	ڈاکٹر محمد ریاض مرحوم
۳۔	عبدالرشید ملک	اقبال کی مسلم لیگ سے وابستگی	ڈاکٹر محمد رشید
۴۔	محمد ایوب صابر	اقبال پر معاندانہ کتب کا جائزہ (اردو کتب)	ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی
۵۔	چوہدری نعمت علی کوکب	علامہ اقبال اور پنجاب کے صوفیاء	ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی
۶۔	خالد اقبال یاسر	معاصر ادبی تحریکیں اور شعریات اقبال	ڈاکٹر محمد ریاض
۷۔	سجاد حسین شاہ	علامہ اقبال پر ۱۹۷۶ء تک مطبوعہ سوانحی کتب کا تحقیقی جائزہ	ڈاکٹر ایس معین الرحمان
۸۔	محمد عرفان	اقبال اور کشمیر	ڈاکٹر محمد ریاض
۹۔	زاہدہ پروین	اقبال کی شاعری میں ہیئت کے تجربات کی روایت	ڈاکٹر انور محمود خالد
۱۰۔	خدیجہ یاسمین ملک	اقبال اور سائنٹفکیشن	پروفیسر احمد سعید
۱۱۔	محمد اقبال	رومانی انگریزی شعراء کے علامہ اقبال پر اثرات	ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی
۱۲۔	غلام رسول محمد	اقبال اور امکانات مذہب آخری خطبہ کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ	ڈاکٹر وحید اختر عشرت
۱۳۔	محمد اشفاق چغتائی	علامہ اقبال کا تصور وجود و شہود	پروفیسر ڈاکٹر ابصار احمد

نمبر	نام	موضوع	نگران
۱۴۔	عبدالوحید	بانگ درا حصہ دوم کا تحقیقی مطالعہ مع تعلیقات	ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی
۱۵۔	افضال احمد انور	علامہ اقبال کی اردو نظم کا ارتقاء	پروفیسر ڈاکٹر احسن زیدی
۱۶۔	ہارون الرشید تبسم	اقبال بحیثیت نقاد	ڈاکٹر محمد ریاض
۱۷۔	شمیم اختر	سید عبداللہ بحیثیت اقبال شناس	ڈاکٹر محمد ریاض
۱۸۔	محمد سعید خان	اقبال اکادمی کی علمی خدمات کا ایک جائزہ	ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی
۱۹۔	ارشاد فضل احمد	تصانیف اقبال کے پنجابی تراجم کا تحقیقی مطالعہ	ڈاکٹر رحیم بخش شاہین
۲۰۔	گل زرینہ آفتاب	بانگ درا حصہ اول حواشی و تعلیقات	ڈاکٹر محمد ریاض
۲۱۔	خورشید احمد شکوری	علامہ اقبال کی سوانح عمریوں کا تحقیقی جائزہ مطبوعہ (۱۹۷۷ء تا ۱۹۸۸ء)	ڈاکٹر معزالدین
۲۲۔	محمد سہیل عمر	خطبات اقبال نئے تناظر میں	پروفیسر مرزا محمد منور
۲۳۔	منیر احمد	عبدالوہاب عزام کی اقبال شناسی	ڈاکٹر ظہور احمد اظہر
۲۴۔	محمد اکرم	علامہ اقبال اور تحریک اتحاد اسلامی متون اقبال کی روشنی میں	ڈاکٹر محمد ریاض
۲۵۔	محمد قاسم	بال جبریل کی منظومات پر محققانہ حواشی و تعلیقات	ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی
۲۶۔	محمد حمید کھوکھر	پس چہ باید کرد اور مسافر اردو اور انگریزی منظوم تراجم کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ	ڈاکٹر محمد ریاض
۲۷۔	عبداللہ شاہ	مکاتیب اقبال بنام خان نیاز الدین خان تعلیقات و حواشی	ڈاکٹر رحیم بخش شاہین
۲۸۔	اکرام اللہ شاہد	علامہ اقبال اور افغانستان، پشتو ادبیات	پروفیسر محمد نواز طائر

		کی روشنی میں	
۲۹-	ایم اے رشید	علامہ اقبال اور نظریات تاریخ، تنقیدی مطالعہ	ڈاکٹر نور احمد
۳۰-	محمد سفیان	بانگ درا حصہ سوم، تحقیقی مطالعہ مع تعلیقات	ڈاکٹر صابر کلوروی
۳۱-	ندیم شفیق ملک	خطبہ الہ اباد : مقدمہ، حواشی، تعلیقات	ڈاکٹر محمد صدیق شبلی
۳۲-	عبدالجبار شاکر	اقبال کی غیر مدون نثر مع حواشی و تعلیقات	ڈاکٹر رحیم بخش شاہین
۳۳-	امان اللہ	ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی بحیثیت اقبال شناس	ڈاکٹر محمد صدیق شبلی
۳۴-	احمد سعید منہاس	اقبال کا قیام لاہور (۱۸۹۵ء سے ۱۹۳۸ء تک)	ڈاکٹر آغا یمین خان
۳۵-	عبدالحق	اقبال اور تحریک خلافت	پروفیسر احمد سعید
۳۶-	علی قدر نوید کیانی	پیام مشرق کے اردو اور انگریزی تراجم کا تنقیدی مطالعہ	ڈاکٹر محمد ریاض
۳۷-	رانی ثریا طاہرہ	سید عبدالواحد معینی بطور اقبال شناس	ڈاکٹر معین الدین عقیل
۳۸-	طفیل محمد گوہر	ضرب کلیم ابتدائی تین حصے تعلیقات و حواشی	ڈاکٹر محمد ریاض
۳۹-	منیر احمد درانی	ضرب کلیم آخری تین حصے تعلیقات و حواشی	ڈاکٹر محمد ریاض
۴۰-	قمر النساء	اقبال کی نثر اور شعر کی موضوعاتی تطبیق	ڈاکٹر انور محمو خالد

۴۱- محمد آصف اعوان — اقبال اور اکبر کی تنقید مغرب کا تحقیقی مطالعہ — ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار

۴۲- نجیبہ ظفر — بال جبریل کی غزلیات و قطعات حواشی و تعلیقات — ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی

۴۳- سید خادم حسین بخاری — حالی پیشرو اقبال — ڈاکٹر محمد اسلم درانی

۴۴- فتح خان — علامہ اقبال اور راس مسعود — ڈاکٹر رحیم بخش شاہین

۴۵- چوہدری بشیر احمد بشیر — اقبال بحیثیت وکیل — ڈاکٹر طاہر تونسوی

۴۶- فاخرہ شیرازی — اقبال اور مکتب حکمت حیات — ڈاکٹر محمد معروف

۴۷- اکرام الحق گوہر — اقبال کا شعور جمہوریت — پروفیسر احمد سعید

۴۸- غزالہ ہمایوں — اقبال اور ابن رشد کے ذہنی روابط — ڈاکٹر عبدالخالق

۴۹- محمد بشیر چوہدری — علامہ اقبال کی مرتبہ نصابی کتب ایک تجزیہ — ڈاکٹر وحید قریشی

۵۰- محمد صدیق ظفر حجازی — مجموعہ مکاتیب اقبال جہان دیگر (اردو و انگریزی) تعلیقات و حواشی — ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

۵۱- صفیہ فاروق — رسالہ صوفی منڈی بہاؤ الدین کے مقالات اقبال کا تحقیقی مطالعہ

۵۲- طاہر مسعود — سر سید احمد خان اور اقبال کے ذہنی روابط — ڈاکٹر آغا سہیل

۵۳- طالب حسین خان اشرف — ملفوظات اقبال: تحقیق و تجزیہ — ڈاکٹر صابر کلوروی

۵۴- محمد اجمل صدیقی — علامہ اقبال اور زرعی معاشیات — ڈاکٹر رفیق احمد

۵۵- قمر اقبال — بانگ درا حصہ سوم (نظم! ارتقا کے بعد) — ڈاکٹر رحیم بخش شاہین

۵۶- زینت الرحمان — پشتو زبان میں اقبال شناسی تحقیق و تنقید — پروفیسر محمد نواز طائر